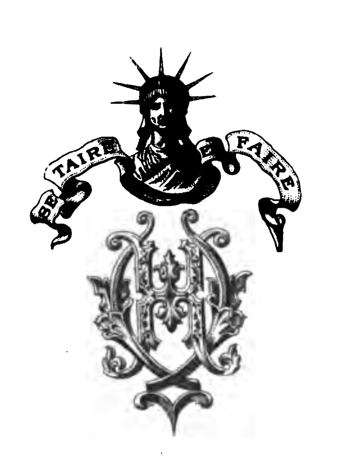

SE TAIRE
FAIRE

HISTOIRE

DES

IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

F. LICHTENBERGER

ANCIEN PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

TOME III

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE ET RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1873

HISTOIRE DES IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Étude sur le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine. 1 volume in-8°. 3 fr. 50 c.

Des Éléments constitutifs de la science dogmatique. 1 volume in-8°. 3 fr. 50 c.

Sermon pour l'ouverture solennelle de la session du Consistoire supérieur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, prononcé le 25 octobre 1866. Brochure in-8°. 50 c.

Sermons : La Miséricorde. — Les Appels de Dieu. — Les Grandes Tristesses. — La Croix. — La Persévérance. — Le Patriotisme chrétien. — La Conscience. — La Vie en Dieu. — La Science religieuse. — L'Eglise. — L'Activité chrétienne. — La Génération présente. 1 volume in-12. 3 fr. 50 c.

L'Amour chrétien. — Le Sacerdoce universel. Deux sermons. Brochure in-8°. 1 fr.

Le Protestantisme et la guerre de 1870. 3e édition, augmentée d'une préface. Brochure in-8°. 1 fr. 25 c.

L'Alsace en deuil. Sermon prononcé à l'église Saint-Nicolas, à Strasbourg, le 26 novembre 1871. Brochure in-8°, 10e édition. 50 c.

La Rançon de l'Alsace. Sermon prêché à l'église de la Rédemption, à Paris, le 6 octobre 1872. Brochure in-8°. 50 c.

L'Alsace pendant et après la guerre. Conférence faite à Paris. Brochure in-8°. 75 c.

Installation de M. le pasteur Lichtenberger à la chapelle Taitbout. Brochure in-8°. 50 c.

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1873.

HISTOIRE

DES

IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIII[e] SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

F. LICHTENBERGER

ANCIEN PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

TOME III

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE ET RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1873

TROISIÈME PÉRIODE

DE STRAUSS A NOS JOURS

(1835-1873)

HISTOIRE DES IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

TROISIÈME PÉRIODE

DE STRAUSS A NOS JOURS

INTRODUCTION

I

Comme dans les périodes précédentes les événements politiques exercèrent une influence marquée sur le mouvement religieux et théologique. De 1830 à 1848 nous assistons en Allemagne à un progrès lent mais continu des idées libérales. Plusieurs gouvernements, sous la pression de l'opinion publique, dans l'Allemagne du Sud surtout, entrent franchement dans la voie des réformes constitutionnelles; ils

ne se montrent pas hostiles à des tentatives de réorganisation ecclésiastique dans le sens d'une autonomie plus grande soit de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, soit des paroisses vis-à-vis de l'autorité supérieure; ils tolèrent l'établissement de communautés libres par les amis de la lumière et les néo-catholiques. En opposition avec l'école romantique dont le règne fut de courte durée, la jeune Allemagne s'inspire de tendances plutôt humanitaires, sans réussir toutefois à former une école compacte. Grâce à son action incessante dans la presse, dans l'enseignement et dans le domaine des belles-lettres proprement dit, les classes cultivées s'éloignent de plus en plus du christianisme. Les questions sociales, soulevées par des écrivains qui s'inspirent des idées communistes françaises, sont discutées dans les journaux et partiellement mises en pratique.

A Frédéric-Guillaume III, l'intelligent et ferme restaurateur de la monarchie prussienne, après les désastres de l'Empire, succéda son fils Frédéric-Guillaume IV (1840-1861), prince d'un caractère irrésolu et chez lequel l'imagination et le sentiment obscurcissaient souvent la raison. Engoué de l'art et de la piété du moyen âge, il représenta le romantisme sur le trône et, malgré ses bonnes intentions, ne comprit ni les besoins de son temps ni ses devoirs de souverain. Presque tous les essais de réforme politique ou religieuse qu'il tenta avortèrent misérablement.

Survint la révolution de 1848, avec ses orages, sa luxuriante floraison d'utopies et ses espérances chimériques, suivie promptement d'une réaction qui ne tarda pas à dépasser son but et que ne justifiaient nullement les rares excès de la période d'ébullition que l'on venait de traverser. Cette réaction fit sentir aussi ses effets, d'une manière très-regrettable, dans le domaine ecclésiastique. L'union entre les gouvernements et les représentants de l'orthodoxie devint plus intime et contribua à discréditer les uns et les autres, en les poussant à des mesures de répression fâcheuses. Le mouvement théologique fut violemment enrayé; des ministres réactionnaires, plus jaloux de fortifier le pouvoir que de faire avancer la science, peuplèrent les universités de professeurs médiocres mais qui avaient fait leurs preuves d'orthodoxie; une pression analogue fut exercée sur les candidats et les étudiants en théologie, ce qui provoqua une diminution sensible dans leur nombre. L'abîme se creusa toujours davantage entre la société laïque et l'Eglise.

Si l'on veut se rendre compte de l'influence déplorable que la réaction exerça dans tous les domaines, on n'a qu'à se reporter aux deux plus grands succès littéraires de ces tristes années : le poëme *Amaranthe* d'Oscar de Redwitz (1849) et le roman anonyme *Eritis sicut deus* (1854), édité par la librairie du *Rauhe Haus* de Hambourg. Amaranthe est un poëme chevaleresque doucereux et insipide dans lequel

l'auteur fait étalage d'une piété niaise, tout en célébrant les délices paisibles de la vie aristocratique. Le comte Walter, ce *Junker* allemand du dix-neuvième siècle transporté au temps des croisades, après une pérégrination aventureuse en Italie où l'attendent les piéges dorés d'une séduisante sirène, est touché par la grâce divine et revient dans les bras orthodoxes de sa blonde fiancée. Tel est le sujet sur lequel l'imagination efféminée du poëte a brodé un interminable et ennuyeux roman en vers, qui défraya pendant quelques années la conversation dans les salons littéraires de l'Allemagne. Quant à *Eritis sicut deus,* c'est un roman en prose dirigé contre l'école critique de Tubingue. Les principaux disciples de Baur, Strauss, Schwegler, Vischer, etc., y paraissent tour à tour sous le voile transparent de la fiction, y exposent leurs théories avec les commentaires pratiques qu'il a plu à l'auteur d'y joindre. A l'en croire, le panthéisme conduit fatalement à l'immoralité, et la doctrine de Hegel justifie les actes les plus vils et les plus déloyaux. Ces professeurs qui savent si bien parler d'esthétique et de philosophie, sont tout simplement des gens malhonnêtes, mais faut-il nécessairement imputer les écarts de leur conduite aux vices de leur système? L'orthodoxie, que l'auteur a d'ailleurs prudemment omis de représenter dans son livre, donne-t-elle toujours un brevet de vertu, et l'erreur engendre-t-elle infailliblement le vice? Ce livre, dans lequel abondent les descriptions

sensuelles trop bien réussies, pèche au point de vue de l'art non moins qu'à celui de la morale : il est une mauvaise action, et la vogue dont il jouit dans les cercles orthodoxes fut un des signes du temps les plus attristants.

II

A mesure que les flots de la réaction montent, l'Eglise unie, œuvre de Frédéric-Guillaume III et de ses conseillers, est menacée dans son existence même. Au lieu de conduire à l'apaisement des esprits, l'Union octroyée par décret royal est devenue une véritable pomme de discorde entre les chrétiens d'Allemagne; au lieu de constituer un progrès, elle a usé dans des luttes stériles les meilleures forces. Sans cesse battue en brèche par les théologiens du parti luthérien, minée par le pouvoir royal lui-même, défendue avec talent mais sans succès par les disciples de Schleiermacher, devenue l'asile inexpugnable des rationalistes qui ne cessent de l'exalter, l'Union n'eut jamais de profondes racines dans le peuple; elle ne réussit pas à devenir une puissance.

La constitution de 1850, dans son article 15, assurait, il est vrai, à l'Eglise protestante de Prusse sa pleine indépendance; mais cet article demeura une lettre morte, et les espérances qu'il avait fait naître ne

tardèrent pas à se changer en mécomptes amers. Sous prétexte de rendre à l'Eglise son autonomie et de remettre son gouvernement « entre les véritables mains, » le roi détacha du ministère des cultes une section particulière, placée non plus sous la direction du ministre des cultes et le contrôle des chambres, mais relevant directement du roi, qui fut dès lors censé administrer l'Eglise en sa qualité d'évêque suprême. Par un décret du 29 juin 1850, cette section du ministère des cultes fut convertie en conseil ecclésiastique supérieur (*Oberkirchenrath*), dont tous les membres étaient nommés par le roi et auquel était confiée l'administration supérieure de l'Eglise. Un projet d'organisation des conseils de paroisse élaboré à la même époque demeura dans les cartons durant dix ans, et ce ne fut que sous le ministère de Bethmann-Hollweg qu'on songea à le mettre à exécution, timidement, pour la forme et sans les garanties de succès suffisantes : les conseillers presbytéraux devaient être nommés sur une liste dressée par le pasteur et le patron de l'Eglise. Aux sarcasmes et à la mauvaise volonté hautement manifestée des uns venaient répondre l'inertie et l'absence de confiance trop justifiées des autres. La création de synodes d'arrondissement dans les six provinces orientales de la Prusse rencontra les mêmes difficultés et se heurta contre les mêmes obstacles.

De la part du gouvernement, maintien du *statu quo* et sympathie déclarée pour l'ancien régime de

l'administration de l'Eglise par l'Etat, avec de faibles concessions faites aux aspirations libérales du temps; chez les théologiens, discussions stériles sur le dogme et sur les divergences confessionnelles qui n'intéressent point les laïques, orgueil clérical qui ne souffre aucun amoindrissement de leur autorité et aucun partage de leur pouvoir; dans les masses enfin, indifférence profonde et abstention systématique en matière religieuse : tel est l'état de choses que nous constatons.

Nous n'avons parlé que de la Prusse. Si nous parcourons l'histoire des autres Etats de l'Allemagne, nous voyons que l'Eglise protestante y a traversé à peu de chose près les mêmes phases. Sauf quelques modifications peu importantes, les institutions de l'Eglise conservent partout le caractère que la Réformation leur a donné : dépendance vis-à-vis de l'Etat, action prépondérante du corps pastoral, influence peu sensible des écoles théologiques sur les masses. La piété se conserve, mais sans force expansive et sans caractère saillant, grâce aux instincts propres à la race germanique et à la puissance des traditions, partout où le souffle du siècle et l'action corrosive des systèmes positivistes ne pénètrent pas par les livres, les journaux et les associations fondées sur des principes socialistes. Dans tous les pays où l'Union est établie, elle est saluée d'abord avec joie; puis des contestations s'élèvent, plus ou moins vives,

au gré des passions politiques qui les provoquent ou qui s'en font un auxiliaire. Le peuple acclame, conspue l'Union ou est indifférent à son égard, mais par des motifs pour la plupart étrangers à la conscience religieuse. Retenu loin des affaires de l'Eglise par une organisation qui lui en interdit l'accès, il ne saisit pas la portée des débats qui s'y agitent et ne s'en mêle que lorsque l'esprit de parti l'y pousse. Là même où, comme en Oldenbourg, dans le grand-duché de Bade, dans la Bavière et plus récemment dans le Hanovre, des institutions synodales sont introduites et où, grâce aux habitudes de la vie parlementaire et au souffle du libéralisme politique, les laïques sont appelés à exercer une action dans les conseils de l'Eglise, les populations y sont peu préparées. Les luttes ecclésiastiques dès lors n'ont pour but que de déplacer la majorité, de renverser un ministère des cultes et de faire servir au profit du parti qui triomphe le pouvoir toujours prépondérant dont dispose le souverain.

Tel a été notamment le caractère des luttes ecclésiastiques dont le grand-duché de Bade a été le théâtre, il y a une vingtaine d'années. L'autonomie de l'Eglise, qui y a été proclamée avec un grand fracas, n'est qu'un vain simulacre, puisque rien n'est pour ainsi dire changé dans les rapports entre l'Eglise et l'Etat, que le conseil ecclésiastique supérieur est nommé par le prince et qu'il exerce le droit d'un *veto* suspensif sur les décisions du synode national.

Jadis c'était l'orthodoxie, aujourd'hui c'est le rationalisme qui siége dans les conseils du gouvernement et lui dicte ses arrêts en matière d'Eglise : voilà toute la différence. Il est vrai que, grâce à l'influence de Schenkel, de Rothe et de l'Union protestante (*Protestantenverein*) qu'ils ont créée, nous voyons se développer une théorie ecclésiastique nouvelle qui, sous prétexte de réorganiser l'Eglise d'après le principe de la liberté paroissiale (*Gemeinde princip*), aboutit à la confusion la plus dangereuse de l'Eglise et de l'Etat. Cette théorie part de la supposition erronée que tous les citoyens d'une commune sont chrétiens, souvent sans en avoir conscience il est vrai, et que dès lors ils sont appelés à prendre une part active aux affaires de l'Eglise. Le suffrage universel est ainsi identifié avec le sacerdoce universel, et la communauté civile avec la communauté religieuse; les circonscriptions de l'Eglise sont les mêmes que celles de l'Etat, et le prince demeure le gardien suprême des intérêts de l'une et de l'autre. On le voit, cette théorie n'arrive pas à se dégager des liens du territorialisme : pour elle, l'idéal en matière ecclésiastique, c'est une Eglise nationale organisée d'après les principes de la démocratie. Aussi, dans un Etat exclusivement protestant, n'y aurait-il plus aucune raison de conserver des institutions distinctes pour les intérêts civils et les intérêts religieux, puisque aussi bien ils se confondent et que les électeurs qui ont à les régler sont les mêmes. C'est bien

là l'arrière-pensée que cache la théorie de Rothe, d'après laquelle le but de l'Eglise est de se dissoudre insensiblement pour se perdre dans l'Etat. Le résultat le plus fâcheux de cette tendance, c'est d'entretenir les défiances des hommes évangéliques à l'endroit des libertés de l'Eglise et de les rejeter vers le parti réactionnaire qui, par ses résistances aveugles aux aspirations les plus légitimes, compromet gravement la cause de l'Evangile qu'il prétend servir.

III

L'Allemagne, durant cette période, après le vigoureux effort qui a marqué les trente premières années du siècle, paraît fatiguée et désabusée des grandes recherches philosophiques. Le système de Hegel, qui avait des visées si hautes, aboutit bientôt, entre les mains du radicalisme philosophique, à une banqueroute complète et à la négation même de la philosophie. Désertant la métaphysique et même la psychologie, les esprits se jettent avec ardeur sur l'étude de la nature; on oppose à l'idéalisme une soif effrénée de réalités. Feuerbach et son école jouent en Allemagne un rôle analogue à notre école positiviste. La religion n'est plus considérée que comme le rêve confus des imaginations malades. Il faut au plus vite en guérir l'humanité. Affranchie de l'idée de Dieu,

qui l'obsède comme un cauchemar, elle ne rencontrera plus sur son chemin ces obstacles créés par le fanatisme et la superstition qui arrêtent l'émancipation de la raison humaine et la réhabilitation de la chair. A côté de ce débordement de naturalisme, de rares philosophes défendent encore le théisme avec plus de patience que de talent et de succès.

Dans la théologie spéculative, nous remarquons la même impuissance et la même lassitude que dans la philosophie. Au commencement de cette période, nous voyons chez les théologiens formés à l'école de Hegel une fermentation confuse avec une tendance marquée vers l'orthodoxie. La droite hégélienne, sous le ministère d'Altenstein, exerce une domination courte mais incontestée; elle ne montre d'ailleurs aucun goût, aucune aptitude pour la critique et se renferme dans le cercle des travaux spéculatifs. L'école de Schleiermacher, en majeure partie, incline et se rattache elle aussi de plus en plus à la théologie positive, expliquant par des théories plus ou moins ingénieuses et profondes les anciens dogmes et réduisant le miracle à sa plus simple expression, en le dégageant des éléments légendaires qu'il peut renfermer. Elle continue son œuvre utile et laborieuse de conciliation, mais en manquant d'énergie, de courage, de simplicité, de popularité et en s'attirant le reproche d'inconséquence et d'indécision. Dans la critique elle se livre à des tâtonnements incessants relativement à l'authenticité ou à la non-

authenticité des écrits sacrés et à la distinction entre l'histoire et le mythe. L'ancienne doctrine de l'inspiration plénière est minée, battue en brèche, abandonnée même, sans que pour cela ces théologiens renoncent à fonder l'autorité de la Bible sur son infaillibilité.

A côté de l'école de Schleiermacher, l'orthodoxie moderne, sous les auspices de Hengstenberg et de Stahl, plus active et plus remuante, plus compacte et plus populaire, ne doutant de rien et ne reculant devant rien, sait avec habileté profiter des circonstances politiques pour arriver à la suprématie. Elle règne bientôt en souveraine à la cour comme dans les universités. Raillant ou dédaignant toute philosophie et toute critique sérieuse, s'appuyant sur le droit écrit plutôt que sur la liberté, ressuscitant la lettre des anciennes confessions de foi au lieu de tenir compte des véritables besoins religieux, elle proclame par la bouche de l'un de ses représentants les plus autorisés la nécessité d'une volte-face de la science (*Umkehr der Wissenschaft*), et non-seulement de la science théologique, mais de toutes les sciences, de toute la culture intellectuelle moderne.

Ce qui concourut, indépendamment des événements politiques, à favoriser les progrès de cette tendance, ce fut l'absence de grandes individualités capables d'entraîner ou de guider les jeunes générations. Au commencement de notre période, les chefs de la pensée moderne viennent de descendre dans la

tombe, Hegel en 1831, Schleiermacher en 1834. Tout semblait promettre une longue ère de paix, car les débats entre les hégéliens et les disciples de Schleiermacher sur les rapports entre l'idée et le sentiment ne concernaient que la forme et non le fond même de la foi. Le vieux rationalisme était vaincu, et ceux de ses représentants qui restaient encore, vivaient à l'écart. Ce fut alors, en 1835, que parut, comme un éclair dans un ciel serein, dissipant l'illusion d'une réconciliation entre la science et la foi, la *Vie de Jésus* de Strauss. Elle marque l'avénement d'une nouvelle école qui entreprit, avec une singulière ardeur et des chances de succès variées, la lutte abandonnée par le rationalisme contre l'orthodoxie. C'est au nom de la critique historique que cette école prétendit battre en brèche l'ancien système théologique, en concentrant ses attaques sur son fondement même, la Bible, le Nouveau Testament, le christianisme apostolique, les épîtres de saint Paul, les quatre évangiles, la *Vie de Jésus*. Ce sont ces attaques, ainsi que la défense qu'on leur opposa, que nous aurons à examiner d'abord.

CHAPITRE I

STRAUSS

I

La critique biblique, depuis les discussions auxquelles avait donné lieu la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* par Lessing, et depuis les travaux d'Ernesti, de Michaëlis et de Semler, n'avait fait que peu de progrès. EICHHORN, dans son *Introduction au Nouveau Testament* (1), avait repris l'hypothèse de Lessing d'un évangile primitif, écrit en araméen, dont nos trois premiers évangiles seraient des traductions remaniées. Cette hypothèse jouit d'une grande faveur, bien qu'elle se trouve en complet désaccord avec ce que nous savons des habitudes littéraires de l'antiquité. Plus tard, grâce surtout à un petit écrit publié par GIESELER (2), on admit généralement comme source commune des évangiles dits synoptiques la traduction orale, stéréotypée

(1) Einleitung in das N. T. Jena. 1804-14. 3 vol.

(2) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung u. die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Gött. 1818.

en quelque sorte, qui, pendant un temps plus ou moins long, avait suffi aux besoins de l'Eglise. Quant au quatrième évangile, il avait été assez négligé par le rationalisme; mais les théologiens de l'école de Schleiermacher, à l'exemple de leur maître, en firent leur évangile de prédilection. Après une tentative malheureuse de Bretschneider, personne n'osa plus en contester l'authenticité. Pour lui conserver une origine apostolique, on n'hésitait pas à sacrifier l'Apocalypse et même l'évangile selon saint Matthieu, le mysticisme de saint Jean faisant pencher la balance en sa faveur. Ce procédé, il faut bien l'avouer, garantissait médiocrement la vérité historique des écrits évangéliques. On vivait, à cet égard, dans une étrange sécurité. Quelques esprits hardis se permettaient bien de reléguer dans le domaine de la légende et du mythe la naissance miraculeuse et l'ascension de Jésus-Christ, qui ne se trouvent racontées que dans les trois évangiles issus de la tradition. Mais personne ne se demandait si l'autorité du quatrième évangile était assez bien établie pour que de pareilles tentatives ne pussent s'étendre à d'autres faits encore, ou même à la vie du Seigneur tout entière.

Les remarquables travaux de la science historique sur les origines grecques et romaines avaient mis au jour le rôle considérable du mythe et de la légende dans ces périodes primitives. De Wette, de son côté, avait entrepris de montrer quelle place im-

portante il convient de leur faire dans les écrits de l'Ancien Testament. Ne pouvait-on pas appliquer le même procédé au Nouveau Testament, et voir dans les miracles de Jésus un simple reflet de la foi au surnaturel qui animait l'Eglise du premier siècle? Telle est la question que le livre de Strauss posa à la théologie allemande en 1835.

II

David Friedrich Strauss (1) est né en 1808, à Ludwigsbourg, de parents aisés. Son père, esprit faible et d'une médiocre portée, attaché aux principes d'une orthodoxie étroite, se vit ruiné à la suite d'entreprises commerciales mal conçues; mais sa mère était une femme douée de beaucoup de sens et de courage; elle pratiquait une religion simple, confiante, pleine d'indifférence pour les formes extérieures et d'amour pour la nature. Elle ne cessa point de rester en communication d'esprit avec son fils et de rendre justice à la sincérité de ses intentions (2). Ces impressions premières de la famille

(1) Voyez : Colani : Le docteur Strauss. Revue de théologie. Ire série, vol. XII, p. 20 et 129. Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires par Strauss, traduit de l'allemand par Ch. Ritter, avec une introduction par E. Renan. Paris. 1872. V. Cherbuliez : Etudes de littérature et d'art. Paris. 1873.

(2) Voyez : Kleine Schriften. Neue Folge. Berl. 1866. Zum Andenken an meine gute Mutter.

exercèrent une influence décisive sur l'esprit de Strauss qui, d'ailleurs, comme tous ses compatriotes souabes, avait le caractère porté aux extrêmes. Il vit chez son père la religion séparée de la morale, chez sa mère, la morale séparée de la religion; il en conclut qu'elles étaient indépendantes l'une de l'autre. De même plus tard, dégoûté du parlage pieux et du piétisme massif des cordonniers et des tailleurs souabes convertis, il déclara le christianisme absolument inconciliable avec la culture moderne.

Placé à l'âge de treize ans au séminaire de Blaubeuren, il trempa son caractère dans cette austère et forte vie d'étude, tempérée par des relations d'amitié et les vives jouissances que lui procuraient les courses dans la montagne, les jours de congé. C'est à Blaubeuren qu'il se lia intimement avec Christian Märklin, son condisciple, voué lui aussi à la carrière théologique dès l'enfance, et qui devait traverser les mêmes crises et les mêmes tourmentes que lui. Les jeunes élèves du séminaire eurent la bonne fortune de rencontrer dans leurs maîtres, Baur et Kern, deux philologues distingués qui surent leur inspirer la passion de la science et qu'ils retrouvèrent six ans plus tard à l'université de Tubingue. Au début de leurs études philosophiques, ils s'étaient pris d'engouement pour Jacob Bœhme et surtout pour Schelling, dont ils admiraient le génie spéculatif tout en partageant son enthousiasme mystique. Strauss s'était lié aussi avec Justinus Kerner, qu'il visita dans son idyllique rési-

dence de Weinsperg. La question du surnaturel le préoccupait déjà. Toutefois son engouement pour la voyante de Prevorst, cette jeune fille si intéressante qui lui prédit qu'il resterait toujours croyant, ne dura pas longtemps. Il publia, se trouvant encore sur les bancs de l'université, un écrit dans lequel il établit que tous ces phénomènes de magnétisme, dont on faisait alors grand bruit, n'avaient rien que de fort naturel.

L'arrivée de Baur à Tubingue ouvrit à nos jeunes étudiants de nouveaux horizons. Ses cours sur l'histoire des dogmes et de l'Eglise, la lecture de la *Phénoménologie* de Hegel et de la *Dogmatique* de Schleiermacher, produisirent dans ces esprits bouillants une fermentation puissante, qui ne tarda pas à provoquer un désaccord, de jour en jour plus flagrant, entre leur conscience scientifique et la foi traditionnelle.

Strauss compléta ses études de Tubingue par un voyage à Berlin. Hegel venait de mourir, mais Schleiermacher professait encore, et Strauss suivit ses cours avec un grand intérêt. A son retour, en 1830, il exerça pendant un an les fonctions de suffragant dans un village de la Souabe, essayant d'accommoder tant bien que mal ses hérésies avec les exigences de son ministère. Sa correspondance avec son ami Märklin, qui se trouvait dans la même position que lui, éclaire d'un jour curieux ce temps de crise, plutôt intellectuelle que morale. Strauss

souffrait beaucoup moins que son ami. « Il faut, lui écrivait-il, avoir une pensée de derrière et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple. » En 1831, il fut nommé professeur au séminaire de Maulbronn, et un an après répétiteur à celui de Tubingue. Ses leçons étaient goûtées, et le temps avait mûri sa pensée. Le trait fondamental de son esprit est la netteté et le besoin de précision. Il possède une merveilleuse perspicacité pour débrouiller les questions les plus compliquées, pour éclaircir les opinions d'autrui et pour traduire en un style limpide des pensées inintelligibles. Maître de la forme, dominant admirablement ses matériaux, doué de cette force plastique qui excelle à faire revivre une époque ou une individualité, il est artiste et littérateur, encore plus qu'érudit et critique. Il ne puisa guère dans le système de Hegel qu'une méthode de raisonnement, lui enlevant tout aspect mystique et le réduisant à un panthéisme sec et froid.

En 1835 Strauss publia sa *Vie de Jésus* (1), dans laquelle il se propose d'attaquer le surnaturel chrétien dans sa source même. Il veut, avec la gravité méthodique du magistrat qui procède à une enquête, dresser le bilan de la théologie contemporaine, afin de constater quelles idées elle doit définitivement rejeter. Strauss s'engage à procéder à une

(1) Das Leben Jesu, Tüb. 1835. 2 vol., traduit en français par Littré.

critique impartiale mais rigoureuse des opinions reçues, en la faisant porter sur la personne du Christ, le point central de la théologie. La *Vie de Jésus* n'est point, comme pourrait le faire croire son titre, une tentative de reconstruire la biographie du Seigneur, ni même une étude complète sur les quatre évangiles. Strauss se borne à examiner cette seule question : Dans l'état actuel de la critique, quels sont les récits des évangiles qu'il est possible de considérer comme légendaires ? C'est une sorte de critique préparatoire dont le but est d'éliminer des évangiles tout ce qui est suspect. Cela est si vrai que Strauss ne se donne point la peine d'expliquer la naissance du christianisme. Il dit bien que le Christ des évangiles est le produit de l'imagination de l'Eglise. Mais cette Eglise elle-même, qui donc l'a créée ? Strauss, pour expliquer l'auréole surnaturelle qui entoure la personne du Christ, préfère le terme de mythe à celui de légende. Or le mythe étant une idée exposée sous la forme d'un fait, une idée mise en scène et en action, tout semble dit lorsqu'on a démontré le caractère mythique d'un récit; tandis qu'avec la légende, il faut encore chercher à rétablir le fait dans sa vérité historique. Et c'est là une peine que notre auteur ne se donne point.

Strauss ne s'occupe de l'authenticité des quatre évangiles que pour rappeler qu'elle n'est pas garantie par des témoignages au point de gêner la critique interne. Du moment que la tradition orale a

existé une trentaine d'années avant de se fixer sur le parchemin, elle a pu s'altérer. Mais jusqu'à quel point a-t-elle pu transformer la vie du Seigneur en un mythe? L'espace de temps dont elle disposait était, selon nous, beaucoup trop court. Quant au quatrième évangile, suivant que l'on conclura ou non à son origine apostolique, le jugement sur les faits qu'il contient subira une grande modification. Strauss avait négligé ce point dans la première édition de son livre; dans la troisième il reconnut son tort et le répara en se déclarant indécis sur l'authenticité de saint Jean; dans la quatrième enfin, il aboutit à une négation énergique : Strauss se voit forcé d'attribuer cet évangile à un faussaire habile qui voulait se faire passer pour l'apôtre Jean. Les certificats d'origine des quatre évangiles ne garantissant pas le caractère historique de leur contenu, il s'agit de déterminer à quels signes on distinguera le vrai du faux. A cet égard Strauss fait surtout valoir les contradictions d'un évangile avec lui-même ou avec les autres évangiles. Il pose en outre comme principe absolu que le miracle est impossible, de sorte que tout récit qui est en désaccord avec les lois de la nature est mythique.

Les récits qui se rattachent à la naissance de Jean-Baptiste sont des mythes poétiques. Ce prophète ayant joué plus tard un grand rôle et s'étant trouvé en rapport avec Jésus, l'Eglise jugea à propos de le glorifier de la sorte. Les deux généalogies de Jésus

n'ont rien d'historique; elles sont l'œuvre de chrétiens judaïsants qui crurent que le Messie devait nécessairement descendre de David. L'histoire de la naissance, du baptême et de la tentation de Jésus sont des mythes destinés à établir son origine surnaturelle. Jésus a été disciple de Jean-Baptiste dont il ne voulut sans doute, au début, que continuer l'œuvre; mais peu à peu il en vint à se croire le Messie et espéra fonder un royaume politique par des moyens surnaturels. Mettant la loi morale au-dessus de la loi mosaïque, il a virtuellement aboli celle-ci; les païens devaient faire partie du royaume messianique après s'être fait circoncire. Jésus a fait des voyages de mission; il n'a pas accompli de miracles, mais il a pu guérir des démoniaques, et dès lors on lui a attribué toutes sortes de faits merveilleux. Il n'a point prédit sa mort et sa résurrection; il n'a point institué la Cène. Les disciples, convaincus que le Messie ne pouvait rester dans le tombeau, eurent des visions, des hallucinations, qui le leur montrèrent ressuscité.

Deux facteurs ont, d'après Strauss, contribué à la formation du mythe évangélique : d'abord, l'attente généralement répandue au premier siècle d'un Messie, et, en second lieu, la croyance que Jésus était ce Messie. Une fois que ce désir et cette croyance furent arrivés à leur maximum d'intensité, on dut être disposé à se contenter de la réalisation d'un minimum des caractères messianiques.

L'hypothèse de Strauss ne résout aucunement le problème. Elle le supprime à vrai dire; elle revient à affirmer que le christianisme est une variété du mosaïsme, ce qui est faux. Si les apôtres ont cru à la messianité de Jésus, il faut que sa personne ait singulièrement dépassé les proportions ordinaires. Strauss parle des espérances messianiques comme d'une substance qui, après avoir fermenté, se serait individualisée dans l'image du Christ; mais les idées ne fermentent pas toutes seules, comme le veut la philosophie hégélienne. En réduisant Jésus aux proportions d'un vulgaire rabbin, notre critique s'est mis hors d'état de rien expliquer, et il a fait preuve de fort peu de sens historique.

La *Vie de Jésus* produisit une impression profonde. C'était, nous l'avons dit, comme un coup de foudre dans un ciel serein. Après des luttes violentes, la philosophie et la religion, dans l'école de Schleiermacher et dans celle de Hegel, venaient de signer un traité de paix que tout promettait devoir être durable. L'ouvrage de Strauss, dans lequel l'auteur révélait une rare puissance de discussion et une fermeté tranquille, éloignée de toute colère et de toute raillerie, soulevait une de ces questions dont la foule comprend la portée non moins que les savants. De l'avis de tout le monde, le christianisme tombait en poussière, si la vie de son fondateur cessait d'être une réalité historique. Aussi ce fut un long cri de surprise et d'indigna-

tion, suivi d'un déluge de brochures injurieuses, de réfutations et d'apologies aussi faibles les unes que les autres et qui marquent bien le désarroi où se trouvait alors la critique biblique.

Strauss perdit sa place de répétiteur au séminaire de Tubingue. Il répondit à peine par quelques paroles un peu vives aux injures qui pleuvaient sur lui et se mit à étudier froidement les ouvrages de ses adversaires. Il publia deux ans après une apologie de sa *Vie de Jésus*, en réponse aux attaques de Steudel, de Hengstenberg, de J. Müller et d'Ullmann (1). Il y fit, ainsi que dans les éditions suivantes de son ouvrage, des concessions importantes à ses adversaires, principalement sur la puissance spirituelle qu'il faut reconnaître au fondateur de l'Eglise. Il accorde que Jésus a atteint le degré le plus élevé de la vie religieuse, un degré qu'on ne saurait dépasser, quoique dans d'autres domaines, et notamment dans celui de la philosophie, on puisse aller au delà du Christ. Strauss consent encore à d'autres amendements. Il admet que Jésus a pu avoir conscience de sa messianité dès le début de sa carrière, que sa vie tout entière a dû avoir un caractère extraordinaire, que par son pouvoir sur les âmes, auquel se joignait peut-être une force physique analogue au magnétisme, il accomplissait des guérisons qui devaient

(1) Drei Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu u. zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Tüb. 1838.

paraître miraculeuses. Toutefois, grâce à ces concessions, Strauss retombe à plus d'un endroit dans l'exégèse défectueuse de Paulus, et sa critique flotte incertaine entre le doute et la négation.

En 1839, les chefs du parti radical de Zurich offrirent à Strauss une chaire de théologie. La nomination se fit, malgré une vive répulsion manifestée par toutes les classes de la société. Pourtant, en présence d'une pétition revêtue de près de quarante mille signatures demandant la destitution de Strauss, le gouvernement crut devoir mettre le nouveau professeur à la retraite, avant même qu'il eût pris possession de sa chaire. Cette mesure d'ailleurs ne put sauver le gouvernement. Quant à Strauss, cette nouvelle épreuve fut au-dessus de ses forces, et il ne put plus contenir l'irritation qui fermentait dans son âme. Dans la quatrième édition de la *Vie de Jésus*, imprimée en caractères allemands pour mieux se faire lire par le peuple, il retire toutes les concessions qu'il avait faites et supprima même le chapitre final sur la personnalité de Jésus. « Mon travail, dit-il dans la préface, a consisté à aiguiser ma bonne épée que j'avais moi-même ébréchée. »

On peut dire que c'est à ce moment que Strauss rompt définitivement avec le christianisme. C'est, dans sa vie, le moment d'une crise morale dont Dieu seul connaît l'histoire. Mais il est regrettable qu'une nature aussi bien douée que la sienne se soit laissée à ce point dévoyer, en grande partie par les froisse-

ments de la lutte. Quels services n'aurait pas pu rendre à la cause de l'Evangile celui qui dans le discours prononcé aux funérailles de son frère (1), prononçait ces belles paroles : « Dans le riche et puissant jeu d'orgues de la vie humaine, la destinée n'avait laissé à notre ami qu'un seul registre, celui sur lequel est écrit en grandes lettres noires : Renoncement. Ah! c'est là un triste registre pour l'oreille vulgaire qui réclame des sons pleins, un jeu éclatant, des impressions toujours nouvelles. Mais c'est un registre qui demande aussi un maître, qui sait former des maîtres. C'est un registre qui peut produire des sons d'une beauté et d'une profondeur que nul autre n'atteint. L'homme qui accepte pleinement, comme une vocation, le renoncement qui lui est imposé, cet homme-là peut arriver à une joie intérieure pour laquelle les favorisés du sort devraient l'envier. C'est en ce sens que notre ami avait accepté son mal, c'est *comme une tâche qui lui a été imposée d'en haut* et dont l'accomplissement constituait sa vocation spéciale. Il se dressa un plan de vie calculé sur son état de maladie et il suivit ce plan avec une inflexible rigueur. L'action en grand lui était interdite, il s'appliqua à se montrer fidèle dans les petites choses... Tandis que nous n'étions frappés que des privations qui lui étaient imposées, il ne paraissait sensible qu'aux biens qui lui restaient encore. Et

(1) Kleine Schriften, neue Folge. S. 343-345.

c'est ainsi que ce malade pouvait fortifier de plus robustes que lui, c'est ainsi que cet homme renversé à terre pouvait être un soutien pour ceux qui étaient restés debout, c'est ainsi que cet infortuné était encore le plus efficace des consolateurs. »

III

La même année Strauss publia sa *Dogmatique* (1) qui, comme on l'a pu dire spirituellement, ressemble à une dogmatique comme un cimetière à une ville. L'auteur déclare qu'il a cherché, plus encore que dans la *Vie de Jésus,* à mériter le reproche de ne rien donner qui lui appartînt en propre ; il n'a voulu que résumer et dresser le bilan des résultats obtenus par la science moderne. La critique subjective qu'exerce un seul individu ressemble au tuyau d'une pompe que chaque gamin peut boucher pendant quelque temps ; mais la critique, qui s'exerce objectivement dans le cours des siècles, se précipite comme un fleuve aux eaux mugissantes contre lequel toutes les écluses et toutes les digues sont impuissantes. Un aperçu général sur « l'avoir dogmatique » de la génération présente pa-

(1) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung u. im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tüb. 1840. 2 vol. Voyez Réville : La dogmatique de Strauss; Revue de théologie. 2e série. V. p. 23.

raît d'autant plus nécessaire à Strauss que la plupart des théologiens nourrissent les plus grandes illusions à cet égard. Ils parlent d'une manière beaucoup trop dédaigneuse des brèches que la critique et la polémique des deux derniers siècles ont faites à l'ancien système dogmatique, et ils estiment beaucoup trop haut les ressources équivoques qu'ils ont cru trouver dans la théologie du sentiment et dans la philosophie mystique de notre siècle. On s'imagine avoir gagné déjà le procès au sujet des nombreux problèmes qui sont encore pendants; mais il se pourrait bien que tous ces procès fussent perdus en un seul et même jour et que les espérances que l'on fondait sur les nouvelles mines fussent absolument déçues. La faillite alors serait inévitable, et c'est précisément ce que Strauss s'efforce de montrer.

Dans ce but, il recherche et expose successivement les origines de chaque doctrine dans la Bible, ses développements chez les auteurs ecclésiastiques, son dépérissement chez les hérétiques, et enfin sa ruine consommée par la philosophie moderne. Ce qui reste de chaque dogme, après avoir fourni cette carrière, c'est une idée abstraite, spéculative et panthéiste. Conservant les attributs fournis par la religion, Strauss en remplace le sujet personnel (Dieu, Jésus-Christ, le pécheur, le croyant) par un sujet abstrait et collectif (la loi, le genre humain). Une telle substitution toutefois ne saurait être légitime, tant que Strauss ne montre pas en vertu de quelle illusion l'es-

prit humain s'est vu forcé de personnifier d'abord les idées avant de les percevoir sous forme de vérités abstraites. Dans la christologie, Strauss aboutit à une allégorie. Réunies dans un individu, les qualités et les fonctions que l'Eglise attribue au Christ se contredisent absolument; dans l'idée de l'espèce, au contraire, elles s'harmonisent parfaitement. Le genre humain est en effet la réunion des deux natures, le Dieu incarné, l'infini descendu dans le monde et le fini se souvenant de sa gloire céleste; il est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature; il fait des miracles, car, dans le courant des siècles, il soumet toujours davantage les éléments; il est sans péché, car son développement, pris dans son ensemble, est pur et sans tache, et la souillure de l'individu n'atteint point l'espèce; il meurt, il ressuscite, il monte au ciel, et, en s'élevant au-dessus de l'existence personnelle, nationale, planétaire, il célèbre son union avec l'esprit céleste et éternel. C'est donc l'humanité, et elle seule, qui est le véritable Homme-Dieu. Mais l'humanité doit borner ses espérances aux horizons de la terre. La foi en la vie future est le dernier ennemi que la science est appelée à vaincre.

Quittant les travaux théologiques proprement dits, Strauss trouva sur les confins de la religion et de l'histoire des sujets qu'il traita avec un rare bonheur. Ses études biographiques sont écrites avec un

talent incontestable. Strauss unit à un haut degré une imagination poétique et sereine à un style ferme, net et d'une précision toute française. Mêlant l'étude des hauts problèmes religieux dont il n'a jamais pu se désintéresser à celle des caractères fortement trempés dans lesquels se reflète l'esprit du temps, Strauss a renouvelé et étendu l'art de la biographie et a su lui donner un charme et un intérêt tout particuliers (1). Cependant remarquons que, malgré cette recherche attentive des faits et cette parfaite clarté de l'exposition, notre auteur cherche toujours à dogmatiser. Il n'écrit l'histoire que pour avoir l'occasion d'affirmer les idées qui lui sont chères. En 1847, il publia, sous forme de discours, une brochure intitulée : *Un romantique sur le trône des Césars*, ou *Julien l'Apostat* (2) : c'est une satire politique fort spirituelle et mordante contre Frédéric-Guillaume IV, « l'un des hommes qu'il a le plus cordialement détestés » et auquel il ne pouvait pardonner de s'être fait le patron de la réaction religieuse en Prusse. Vint ensuite, après une édition des œuvres du poëte Schubart, une monographie sur *Christian Märklin* (3), pasteur à Calw, puis professeur à Heilbronn, et auteur d'une *Etude critique*

(1) M. Ch. Ritter a traduit quelques fragments de ces monographies dans le volume intitulé : Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires. Paris. 1872.

(2) Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige. 1847.

(3) Christian Märklin. 1851.

sur le piétisme moderne. Nous y trouvons le récit charmant des années d'enfance et de jeunesse de Strauss, qui, comme nous l'avons vu, était intimement lié avec Märklin ; et nous apprenons quelles luttes il a dû traverser jusqu'à ce qu'il eût rompu avec les idées religieuses traditionnelles pour se rattacher à la philosophie spéculative moderne.

Strauss publia ensuite une édition des Dialogues d'*Ulrich de Hutten*, qu'il compléta par une monographie sur ce héros religieux et chevaleresque du seizième siècle (1). Le premier, il a dissipé l'obscurité qui enveloppait sa vie, en rapportant ses principaux écrits à leur vraie date et aux événements qui les ont inspirés. Ce livre est écrit avec une chaleur entraînante, mais il est trop prodigue de détails. Hutten était d'ailleurs un homme selon le cœur de Strauss, fait pour la lutte et la polémique ardente, plus théologien que chrétien et le plus allemand de tous les champions de la Réforme. C'est un patriote qui déteste le joug que Rome fait peser sur son pays, d'une moralité souvent équivoque, se laissant emporter par son imagination à des aventures que la légèreté cynique de son siècle ne suffit pas toujours à justifier. Et c'est Hutten que Strauss invoque comme le patron, le génie tutélaire de l'Allemagne! On a beaucoup remarqué la préface du troisième volume sur l'état de la théologie contemporaine en

(1) Ulrich von Hutten. 1858-60. 3 vol.

Allemagne, où notre auteur déclare se rattacher à Baur et revendique hautement sa place parmi les champions de la liberté religieuse. Nous avons cité plus haut déjà l'ouvrage étendu que Strauss a publié sur *Reimarus* (1), qui contient à la fois une biographie de ce penseur hambourgeois et une analyse détaillée de son manuscrit sur la religion naturelle.

En 1864, à l'occasion de la publication de la *Vie de Jésus* de M. Renan, Strauss crut le moment venu pour rentrer dans la lice et écrivit à son tour une *Nouvelle Vie de Jésus* à l'usage du peuple allemand (2). Etendant le champ de ses investigations, il ne veut pas se borner à montrer ce que Jésus a été et ce qu'il s'est proposé, mais il veut aussi faire voir comment se sont formés les récits légendaires de nos évangiles. Strauss, comme il l'avoue d'ailleurs avec une louable sincérité, s'est assimilé les résultats de l'école de Baur. Il pense que nos évangiles se sont formés peu à peu par des additions et des intercalations successives; avec Griesbach, il donne la priorité à l'évangile de saint Matthieu, et avec Baur il relègue celui de saint Jean au milieu du deuxième siècle. La nouvelle image que Strauss nous donne du Christ manque absolument de netteté et de vraisemblance, et ne saurait se justifier ni au point de

(1) Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipz. 1862.

(2) Das Leben Jesu für das deutsche Volk. 1864.

vue de l'histoire ni à celui de la psychologie. En effet, le caractère de Jésus serait le produit de la rencontre, la synthèse en quelque sorte de l'élément hellénique et de l'élément judaïque dont Strauss parle avec une irritation difficilement contenue. Il fait de Jésus une sorte de Socrate, un sage travesti en thaumaturge par l'ignorance et la crédulité de ses contemporains, tout en confessant que les recherches sur le Christ ne pouvant aboutir qu'à des conjectures, le plus sûr est de croire au Christ éternel, c'est-à-dire à l'idéal de l'humanité tel que nous le concevons au dix-neuvième siècle.

On a relevé aussi le ton violent de la préface de cet ouvrage. Strauss y déclare qu'il n'est ni un révolutionnaire ni un incrédule, mais un réformateur, l'héritier légitime de Luther. Il a été poussé par le devoir de venir en aide à ceux auxquels le christianisme officiel est devenu insupportable. Il veut distinguer ce qui dans la religion de Jésus est éternel et ce qui n'est que passager. Il expose ensuite que la mission de notre siècle est de dépouiller le christianisme de son caractère surnaturel. « Pour chasser les prêtres de l'Eglise, dit-il, il faut exclure le miracle de la religion. C'est le seul moyen d'assurer d'une manière définitive la conquête de toutes les libertés et le développement des institutions politiques de l'Allemagne. » Strauss intervint deux fois encore dans les débats suscités par les nouvelles Vies de Jésus : la première, pour ruiner, au nom de

l'histoire, le Christ idéal de Schleiermacher (1), la seconde pour dévoiler les inconséquences de l'ouvrage de Schenkel (2) et lui opposer les convictions robustes d'un Hengstenberg.

Son livre sur *Voltaire* (3) est le fruit de six conférences écrites pour la princesse Alice de Hesse et prononcées devant elle à Darmstadt : c'est un récit agréable, vivant, animé. Strauss admire en Voltaire l'un des émancipateurs de l'esprit humain, mais il ne lui pardonne pas son indifférence dogmatique. La raillerie de Voltaire et le sérieux de Reimarus lui offrent les types de l'esprit français et de l'esprit allemand. Il semble d'ailleurs redouter le charme qui l'entraîne vers le philosophe de Ferney; il se le reproche presque comme une faiblesse. On peut dire que son patriotisme a corrompu sa critique. Il excuse tout chez son héros, Frédéric le Grand, auquel Voltaire a eu tort de reprocher de trop aimer la guerre. Frédéric a été poussé à tirer le glaive par le besoin d'agrandir la jeune Prusse et d'élever un rempart contre l'Autriche catholique. De même, Strauss soutient que chez ce souverain le cœur était à la hauteur du génie, alors que nous savons fort bien à quels dédains et à quelles extrémités cruelles pouvait se livrer son âme peu généreuse.

(1) Der Christus des Glaubens u. der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Lebens Jesu von Schleiermacher. 1865.

(2) Die Halben u. die Ganzen. Eine Streitschrift gegen Schenkel u. Hengstenberg. Berl. 1865.

(3) Voltaire. Berl. 1870.

Dans les *Lettres à M. Renan* (1), publiées dans la *Gazette d'Augsbourg* et tirées à part depuis au profit d'un hospice des invalides, Strauss, inspiré par les premières victoires allemandes dans la guerre de 1870, vient mêler ses louanges et ses imprécations à celles de la presse officieuse de M. de Bismarck. Cette attitude du célèbre critique ne doit pas nous surprendre. En 1848, comme candidat au parlement de Francfort, il avait parlé, dans les assemblées électorales, en faveur de la monarchie constitutionnelle et du rétablissement de l'empire sous l'hégémonie prussienne. Il échoua, mais fut nommé à la seconde chambre du Wurtemberg, où il se montra trop conservateur au gré de ses commettants; il résigna son mandat et garda une profonde rancune au suffrage universel. Membre du parti national libéral, il s'attela au char de M. de Bismarck, l'homme prédestiné pour donner à la patrie allemande, avec l'unité nationale, la gloire militaire et la prépondérance en Europe. Avec quelle dévotion le critique radical s'incline devant l'épée de M. de Moltke; avec quelle générosité il outrage les malheurs de la France, coupable de tous les forfaits, et dont la pourriture menace de devenir un fléau public pour l'Europe! L'Allemagne, elle, est sans péché, et si Strauss est inquiet d'une chose, c'est de la modération bien connue de M. de Bismarck. Il a peur qu'il ne prenne pas

(1) Krieg u. Friede. 2 Briefe an Renan. Leipz. 1870.

assez, que les garanties qu'il arrache à la France ne soient pas suffisantes. On l'a dit excellemment : le chauvinisme de Strauss est une religion qui a ses oracles, ses prophètes et ses mystères. Dès 1868, dans la conclusion de son livre sur Hutten, il s'écriait en apostrophant son héros : « Allume en nous la haine de tout ce qui est servile, de tout ce qui est faux, de tout ce qui n'est pas allemand. » Le peuple allemand est le peuple élu, et ses critiques sont les prophètes de cet avenir nouveau que rêve pour lui la démocratie césarienne. Epris de la grandeur nationale et adversaire acharné de l'ultramontanisme, unissant la fière assurance du libre penseur à la bonhomie du bourgeois en admiration béate devant les hauts faits de ses souverains, Strauss est le type de cette classe nombreuse d'esprits qui professent avec une égale ardeur le radicalisme religieux le plus avancé et le conservatisme politique le plus aveugle.

IV

Tout récemment notre auteur a publié, sous le titre de *L'ancienne et la nouvelle foi*, un livre curieux qui a causé une grande sensation en Allemagne (1).

(1) Der alte u. der neue Glaube. Ein Bekenntniss. Leipz. 1872. Le livre de Strauss a eu quatre éditions en trois mois. L'auteur a

Strauss l'intitule lui-même : une confession. Arrivé au seuil de la vieillesse — il a soixante-cinq ans aujourd'hui et se trouve dans un état voisin de la cécité — il éprouve le besoin de se rendre compte de l'emploi de sa vie ; il veut avoir la satisfaction de pouvoir se dire qu'il n'a pas démoli seulement, qu'il a aussi essayé d'édifier. Il est assuré d'ailleurs de n'être que l'interprète, le porte-voix de milliers d'âmes qui ont rompu avec les anciennes croyances et ne se sentent nullement disposées à fonder une Eglise nouvelle. Pour son compte il a depuis longtemps renoncé à la vaine tentative de rajeunir et de spiritualiser les vieilles formules, de réparer des constructions qui tombent en ruines; il a résolûment franchi la dernière étape qui le séparait du panthéisme, et il tient aussi peu que possible à revendiquer pour son système le caractère religieux. C'est avec une franchise, une lucidité et un enthousiasme dignes d'éloges que Strauss expose ce que l'on est convenu d'appeler le point de vue de la science moderne en opposition avec celui du christianisme. Son livre vous captive à la fois et vous attriste ; on y sent une conviction forte mais désolante. L'auteur a su, avec un art qui n'a rien de forcé, répandre sur

opposé depuis à ses nombreux critiques une brochure supplémentaire intitulée : *Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift*, Bonn, 1873, dans laquelle il cherche surtout à établir qu'il ne saurait y avoir de position intermédiaire entre son point de vue, ambitieusement qualifié de moderne, et les vieilles croyances chrétiennes.

ces pages le charme d'une sérénité merveilleuse : mais en même temps le cœur se serre, la conscience proteste et la pensée elle-même s'arrête, incrédule et rebelle, devant ces solutions en apparence si simples, si logiques, si lumineuses. Nous suivrons, dans notre analyse critique, la marche tracée par l'auteur lui-même qui se propose de résoudre successivement les quatre questions suivantes : Sommes-nous encore chrétiens? Avons-nous encore une religion? Comment concevons-nous le monde? Comment réglons-nous notre vie?

1. Sommes-nous encore chrétiens? Pour répondre à cette question, Strauss passe en revue les divers articles du symbole des apôtres, regardé communément comme le résumé de la foi chrétienne, et constate non-seulement leur divergence profonde, mais même leur contradiction radicale avec la pensée moderne. Puis il montre comment peu à peu la foi dans l'ancienne doctrine de l'Eglise s'est perdue, grâce au rationalisme d'abord, ce compromis timide en vertu duquel tout dans l'histoire biblique s'est passé naturellement, mais, en thèse générale du moins, honnêtement; grâce à la théologie moderne ensuite qui a appliqué aux dogmes chrétiens une interprétation plus profonde, mais aussi plus subtile et plus artificielle. Strauss attaque surtout la christologie. Si le progrès de la vie religieuse est lié d'une manière intime, pour tous les temps, à la personne de

Jésus-Christ, il faut que cette vie ait existé chez lui d'une manière parfaite, ce qui ne saurait se concevoir : un type ou un idéal de l'humanité n'est plus un homme. Strauss se rend très-exactement compte de l'atteinte que portent au christianisme ceux qui nient la divinité de son fondateur. « Le culte chrétien, dit-il, est un vêtement taillé pour un Homme-Dieu; il devient flasque et perd tout cachet, si l'on en couvre un simple homme. » La croyance traditionnelle, aux yeux de notre auteur, manque de tout fondement historique; il ne voit qu'obscurité et que confusion dans nos évangiles : ce sont comme des couches géologiques différentes, superposées et juxtaposées pêle-mêle. Il est possible que certains textes représentent Jésus plus étroit qu'il n'était en réalité, mais il est possible aussi que d'autres lui attribuent une largeur qu'il n'avait pas; et si nous tenons compte de l'attitude que ses principaux apôtres ont observée après sa mort vis-à-vis de saint Paul, cette dernière hypothèse devient la plus vraisemblable.

Strauss se plaît à tracer un parallèle entre le christianisme et le bouddhisme. Il découvre au fond de l'un et de l'autre un élément mystique et ascétique; mais, tandis que le second aboutit au nihilisme, le premier s'arrête au dualisme. Le résultat pratique, toutefois, est le même : tous deux ils consacrent le culte de la pauvreté et de la mendicité, en discréditant le travail. Si l'on voulait prendre la doctrine de Jésus à la lettre, et si les théologiens parvenaient à extirper

dans l'homme l'amour de l'argent, nous retomberions dans la barbarie. Heureusement, l'humanité ne court aucun risque de ce côté. Mais le christianisme ne doit sa conservation parmi les peuples cultivés et industriels de nos jours qu'aux corrections que lui fait subir la raison moderne, assez généreuse ou assez faible et hypocrite pour les rattacher à la puissance de développement du principe chrétien, au lieu de se les attribuer à elle-même. Rien de plus misérable et de plus sordide que la vie dans les villages et les petites villes de la Galilée du temps de Jésus. Comment admettre qu'il ait pu s'y produire un pressentiment, un stimulant fécond pour la science ou pour l'art? L'existence humaine était l'objet d'un tel dégoût au sein de la race opprimée et déchue qui végétait alors sur les bords du Jourdain et de la mer de Galilée, que les esprits les plus distingués n'en voulaient plus rien savoir. Toute réforme leur paraissait peine perdue; ils abandonnaient volontiers le monde au prince de ce monde, au diable, se bornant à attendre, avec toute l'ardeur d'une imagination enfiévrée, le salut, la délivrance qui, d'après les anciennes prédictions et leurs récents commentaires, devaient prochainement descendre du ciel. Quoi d'étonnant, dès lors, que Jésus ait pu se faire passer pour le Messie, surtout lorsque après sa mort ses disciples crurent le revoir vivant au milieu d'eux! Strauss constate combien il est humiliant pour l'orgueil humain de comparer les effets prodigieux de la

foi en la résurrection de Jésus-Christ à son origine superstitieuse. Pour l'historien, cette résurrection n'est qu'un colossal *humbug*. Jésus-Christ eût pu enseigner et pratiquer durant toute sa vie les maximes les plus belles et les plus vraies à côté des plus exclusives et des plus intolérantes qui, comme on sait, font le plus d'impression sur les masses, ses doctrines se seraient évanouies comme des feuilles emportées par le vent, si ces feuilles n'avaient été ramassées et réunies en un volume compacte par la foi illusoire en sa résurrection. Quelle a été la fin réelle de Jésus? C'est ce qu'il n'est plus possible de savoir aujourd'hui; probablement, il a fini par désespérer de lui-même et de sa cause. Le Jésus de l'histoire, de la science n'est plus qu'un problème, et un problème ne peut pas devenir l'objet de la foi, la règle de la vie. Au moyen âge, la chrétienté ne s'est pas contentée de se laisser entraîner dans l'ascétisme du Christ des évangiles; elle a encore cherché à renchérir sur ses sévérités. L'amour, que l'on représente parfois comme le fruit le plus exquis du christianisme, croît ailleurs, tout aussi savoureux et plus désintéressé, que sur le sol de la Palestine. Vous le trouvez dans le bouddhisme, chez les stoïciens. L'idée de la fraternité humaine naissait dans les nobles esprits de la Grèce et de Rome, lorsque les barrières qui séparaient les peuples se furent abaissées; elle s'imposait d'ailleurs de force aux Juifs dispersés en tous pays.

Le monde moderne s'éloigne de plus en plus des pâles conceptions de la mythologie chrétienne. Il ne comprend plus le cycle des fêtes de l'Eglise, encore moins partage-t-il les émotions qu'elles réveillaient jadis. « Comment chercher, dit Strauss, un appui pour notre activité dans une foi que nous n'avons plus, dans une communauté avec les prémisses de laquelle nous avons rompu définitivement ? Le culte du dimanche suppose l'adoration du Christ, la lecture de la Bible, la foi en son inspiration, la célébration des sacrements, une hypocrisie que nous ne voulons plus pratiquer. Nos enfants ne doivent être marqués d'aucun signe particulier ; qu'ils se bornent à être des hommes : ce sont des hommes que nous voulons en faire. Nous accepterions bien une fête de l'humanité, et nous boirions volontiers ensemble d'une même coupe ; mais ce que nous songerions en tout dernier lieu à y mettre, c'est du sang. » L'humanité actuelle, joyeuse de vivre et d'agir, ne peut plus trouver l'expression de sa conscience religieuse dans la croix, le symbole de l'humanité, sous sa forme la plus triste, de l'humanité vaincue, brisée, paralysée dans tous ses membres. Ainsi se justifie suffisamment le non catégorique dont Strauss croit pouvoir faire suivre sa première question : Sommes-nous encore chrétiens ?

Nous ne relèverons pas ce qu'il y a de superficiel et d'injuste dans les critiques que Strauss adresse au christianisme ; nous nous bornerons à faire remar-

quer que ses conclusions sont plus franches et plus logiques que celles d'un bon nombre de théologiens modernes qui revendiquent pour eux et pour leur système le droit de s'appeler chrétiens, alors pourtant qu'ils ont décidément rompu avec les caractères les plus essentiels du christianisme.

2. Mais la rupture avec le christianisme implique-t-elle aussi la négation du sentiment religieux ? Recherchant l'origine de ce sentiment, notre auteur incline, avec l'épicuréisme, à la trouver dans la crainte. Cette explication s'applique surtout au polythéisme, qui divinise les nombreuses et terribles puissances de la nature que l'homme voit fondre sur lui, sans qu'il réussisse toujours à en détourner ou à en vaincre les effets désastreux. Quant au monothéisme, il est la religion d'une horde qui exprime, dans l'image d'un chef redoutable et invisible, la haute opinion qu'elle a d'elle-même. L'idée moderne de Dieu peut être envisagée sous deux faces différentes, celle de l'absolu, héritage de la philosophie grecque, et celle de la personnalité, legs de la religion juive et chrétienne. Cette dernière est bien plus exposée aux attaques de la science que la première. Grâce aux progrès de l'astronomie, le vieux Dieu personnel a perdu pour ainsi dire sa demeure, le ciel ; la raison moderne lui a aussi enlevé sa cour, les anges et les saints. La prière, étant généralement considérée comme inefficace, doit être suppri-

mée. « Si, tout en ne croyant plus à l'efficacité de la prière, dit Strauss, je continue à prier, je me livre vis-à-vis de moi-même à un jeu puéril que l'émotion momentanée que j'éprouve peut à la rigueur excuser, mais qui, à y regarder de près, n'est ni digne ni sans périls. L'attitude de celui qui prie est déjà en elle-même choquante, comme l'a fait observer Kant. »

Strauss écarte les soi-disant preuves en faveur de l'existence de Dieu, comme on relègue au fond d'un arsenal les pièces d'artillerie démodées. Il ne conçoit Dieu que comme la substance du monde qui se manifeste dans une variété infinie de phénomènes dont chacun réalise admirablement le but en vue duquel il se produit. Puisque la seule manière rationnelle de concevoir ce qui existe est l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité, il ne reste que l'univers, comme l'idée la plus élevée à laquelle nous puissions nous attacher. Strauss repousse de même énergiquement l'idée de l'immatérialité de l'âme que l'on a invoquée en faveur de son immortalité. L'âme est unie d'une manière si indissoluble au corps, que l'on ne peut concevoir l'une sans l'autre : il n'y a d'incorporel que ce qui n'existe pas. Il faut donc renoncer à la prétention irréfléchie et égoïste d'une rémunération future et d'un achèvement complet de l'homme dans une autre existence, que l'humanité a trop longtemps nourrie : et cela d'autant plus que l'univers serait très-embarrassé

de trouver « un local pour remiser toutes ces âmes d'homme défuntes. »

Ce que l'homme voudrait être lui-même, mais sans y réussir, il le prête à la Divinité ; ce qu'il voudrait posséder, mais sans pouvoir lui-même se le procurer, il le demande à son Dieu. Ce n'est donc pas seulement de notre sentiment de dépendance de l'univers, mais aussi du besoin de réagir contre cette dépendance, que découle la religion. A mesure que l'homme réussit à dominer la nature par la science, il se revêt lui-même des attributs que les vœux impuissants des générations précédentes prêtaient aux dieux. Toutefois, même au terme de cette voie que la raison nous ouvre, il nous restera toujours des vœux à formuler ; l'homme n'arrivera point à satisfaire tous ses désirs. Mais, du moins, ce moyen rationnel de voir couronner ses efforts par le travail est-il le seul efficace, le seul légitime, tandis que les expédients auxquels a recours la religion ne sont que des moyens agréables de nous tromper nous-mêmes. Vouloir se frayer un chemin plus court au moyen des prières, des sacrifices, de la foi, c'est se nourrir de chimères et se préparer d'amers mécomptes. C'est précisément parce que ce besoin d'abréger est l'élément caractéristique de toutes les religions existantes, que la religion elle-même paraît à Strauss reposer sur une illusion. Au lieu de la considérer comme un privilége, il serait plutôt disposé à la regarder comme une faiblesse de la nature humaine, que l'on peut excuser dans l'âge

de l'enfance, mais dont l'humanité devrait s'affranchir dans sa période de maturité.

La religion et la culture intellectuelle ont marché de concert, aussi longtemps que le développement de l'humanité s'est fait à l'aide de l'imagination ; mais, à mesure que la raison la remplace, ainsi que l'étude de la nature et de ses lois, le domaine de la religion tend à se rétrécir de jour en jour. Il ressemble au territoire des Peaux-Rouges envahi toujours davantage, d'année en année, par leurs voisins, les blancs. Ce qui nous reste aujourd'hui, c'est l'essence même de toute religion, le sentiment de libre et joyeuse dépendance de l'univers, non point comme d'une puissance brutale sous le joug de laquelle nous nous courbons avec une résignation muette, mais comme d'un ordre de choses doué de raison, d'harmonie et de bonté auquel nous nous abandonnons, pleins d'une confiance aimante. Si l'on veut continuer à appeler ce sentiment religieux, Strauss ne s'y oppose pas. Il conçoit que l'on puisse éprouver vis-à-vis de l'univers la même piété que le croyant éprouve vis-à-vis de Dieu, mais à la condition expresse que cette piété ne se traduise pas sous la forme d'un culte. Si, au contraire, on dénie à ce sentiment le droit de s'appeler religieux, notre auteur s'en console aisément ; car il ne tient pas, pour son compte, à répondre affirmativement à la seconde question qu'il a soulevée : Avons-nous encore une religion?

Pour éviter la confusion des termes et les méprise

qui pourraient en résulter, il serait en effet plus convenable de désigner par un autre mot que celui de piété l'admiration respectueuse que le spectacle de la grandeur de l'univers et la beauté de ses lois nous arrache, et qui n'a rien de commun avec les sentiments d'adoration et de soumission filiale que, dans toutes les religions, les croyants ressentent vis-à-vis de Dieu. La netteté du langage et des positions ne saurait qu'y gagner.

3. Comment Strauss et ses adhérents conçoivent-ils le monde?

L'univers se présente à eux comme un ensemble infini de globes compris dans les phases les plus diverses de développement et révélant, dans ce cycle éternel de variations et de changements, une plénitude toujours égale de vie. La mort, cet épouvantail des hommes de toutes les religions, n'existe pas. Quand un être disparaît, c'est pour reparaître sous une forme différente : tout, dans l'univers, est mouvement, activité, vie. Nous ne suivrons pas notre auteur dans la brillante description qu'il trace des origines de notre système planétaire et de la succession des diverses périodes que la terre a dû traverser avant de recevoir sa forme actuelle. Pour expliquer l'origine de la vie sur la terre et le passage des existences inorganiques aux existences organiques, Strauss s'approprie la théorie de Darwin. Il suffit d'admettre que les matières et les forces déjà

existantes se soient mélangées d'après des lois particulières à cet âge primitif, si différent de la condition actuelle de notre globe, pour lever toutes les difficultés. Tout ce qui vit a le désir et l'aptitude de se développer, en parcourant, depuis les commencements les plus simples, une variété infinie de formes ou semblables ou supérieures. On n'a plus, aujourd'hui, pour expliquer l'univers, le choix qu'entre la doctrine biblique de la création surnaturelle par la parole ou la volonté de Dieu et la théorie du célèbre naturaliste anglais.

Strauss exalte Darwin comme l'un des plus grands bienfaiteurs du genre humain. Il nous a délivrés de la foi au miracle. « Nous autres philosophes et critiques, dit-il, nous avions beau décréter la déchéance du miracle, notre sentence ne faisait aucune impression, parce que nous ne réussissions pas à rendre le miracle superflu, en le remplaçant par une force naturelle partout où sa présence paraissait indispensable jusque-là. » Notre auteur salue avec enthousiasme la découverte de cette grande loi de la lutte pour l'existence qui explique le secret de toutes les transformations que le principe de la vie a subies dans son ascension graduelle du règne inorganique au règne organique et du règne purement animal au règne humain. Lorsqu'on a reconnu que la nature procède par les cheminements les plus insensibles en employant les espaces de temps les plus considérables, on possède la clef de toutes les énigmes

de l'univers, alors surtout qu'on se rappelle que les espèces intermédiaires, celles qui marquent la transition, par cela seul qu'elles présentent un type plus faible, moins accentué, ont été nécessairement condamnées à disparaître.

Relevant l'étroite parenté qui règne entre l'homme et l'animal, Strauss établit que la diversité de leurs aptitudes ne repose que sur des différences de degrés. Ne trouve-t-on pas chez les chevaux et chez les chiens de noble race et bien dressés, le sentiment de l'honneur et comme une sorte de conscience? C'est la faculté de penser, rattachée à celle de former des mots, qui, en élargissant et en développant le cerveau, a déterminé la supériorité de l'homme sur les êtres de sa race. Mais cette faculté elle-même s'explique par les influences diverses auxquelles le cerveau est sujet. Si, dans de certaines conditions, le mouvement se change en chaleur, pourquoi la chaleur, à son tour, dans des conditions différentes, ne se changerait-elle pas en sentiments, en pensées? Longtemps la philosophie, victime de la conception dualiste du monde, s'est débattue entre le matérialisme et le spiritualisme; à l'heure actuelle, elle est dans la mue, mais les ailes, grâce à la découverte de Darwin, vont lui repousser, et la tâche que pourra se proposer le labeur de séries innombrables de générations humaines s'accordera avec les conceptions les plus hautes et les pressentiments les plus féconds des sages.

L'univers n'est donc que la matière mise en mouvement et se développant, s'élevant par des combinaisons infiniment variées et le plus souvent inattendues, à des formes toujours supérieures. Sans doute notre terre aussi sera détruite un jour, comme le sont, à tour de rôle, toutes les planètes. Arrivée à ce terme, ou bien elle aura manqué son but, ou bien ce but lui-même n'impliquait pas une durée éternelle, mais se réalisait à chaque point de l'histoire de son développement. L'univers n'est pas, à un moment donné, plus parfait que dans le moment qui l'a précédé. Il n'y a pas en lui de différence entre aujourd'hui et hier, parce que toutes les phases de son développement, tous les degrés de son ascension et de sa décadence existent simultanément et se complètent mutuellement à l'infini.

4. Telle étant la nouvelle conception du monde destinée à remplacer l'ancienne, quelle sera la nouvelle règle de la vie qu'elle implique?

Dans la race des animaux d'où l'homme devait sortir, la sociabilité se rencontrait à un haut degré avec une capacité de développer les membres extérieurs, l'organe de la voix et le cerveau dont on était en droit d'attendre des résultats merveilleux. L'histoire primitive de l'humanité, il est vrai, ne nous offre que le tableau de luttes sauvages au milieu desquelles, dans les diverses tribus rivales, on pécha, l'on souffrit et l'on apprit beaucoup. Pourtant,

à ce moment déjà, nous assistons à l'aube d'une ère nouvelle. Une activité d'un nouveau genre caractérise l'avénement de l'ordre moral. Chaque individu cherche à se déterminer lui-même d'après l'idée ou l'idéal qu'il conçoit de l'espèce. Réaliser nous-mêmes ce type parfait de l'homme, en favoriser la réalisation chez nos semblables : tel est le résumé de tous nos devoirs. « Ne léser personne dans ses droits, aider chacun dans les limites du possible, n'oublier à aucun moment que je suis homme et que les autres le sont aussi, » tel est, d'après Strauss, le contenu de toute la morale. La nature ne pouvant s'élever plus haut sur un point donné de l'univers, se replie en quelque sorte sur elle-même dans un individu d'une espèce plus parfaite. L'homme a la mission de pénétrer et de dominer la nature animale qui est en lui par les facultés plus hautes qu'il possède : étudier la nature et régner sur elle, telle est sa vocation. Il trouve dans la pensée une sauvegarde contre la sensualité et sa puissance.

Ne pouvant suivre Strauss dans l'application qu'il fait de ses principes aux divers problèmes sociaux, nous nous bornerons à quelques rapides indications. C'est la race germanique, autant et plus que le christianisme, qui a relevé la femme et ennobli l'idée du mariage. L'adultère, dans les âges barbares, pouvait suffire comme motif de divorce ; le progrès des mœurs a révélé une foule d'incompatibilités et de dissentiments moins grossiers, qui rendent tout

aussi impossible une prolongation féconde de la vie conjugale. La guerre est un mal sans doute, mais elle est indispensable au développement de l'humanité et aux progrès de sa culture. La ligue de la paix poursuit une chimère. Pourquoi ne songe-t-elle pas à décréter aussi l'abolition des orages? De même que l'électricité continuera toujours à s'amasser dans les nuages, de même des brandons de discorde s'allumeront de temps à autre chez les peuples. Jamais les nations et les Etats de la terre ne seront séparés les uns des autres d'une manière conforme à leurs besoins ou à leurs intérêts. Le principe des nationalités, qui n'est autre que la théorie des races appliquée à la société policée, préparera encore maintes luttes à l'humanité. Seuls les ultramontains et les membres de l'Internationale, en détruisant l'idée même de la patrie, ne se disputeront pas pour ses frontières, mais à quel prix!

Passant en revue les diverses formes de gouvernement, Strauss accorde sans hésiter la préférence à la monarchie, au moins en ce qui concerne l'Allemagne du dix-neuvième siècle. Les raisons qu'il en donne sont si curieuses qu'il vaut la peine de les rapporter. « Dans la forme monarchique, dit-il, il y a quelque chose d'énigmatique, voire même d'absurde en apparence; mais c'est là précisément le motif de la préférence qu'il convient de lui accorder. Chaque mystère paraît absurde, et pourtant il n'y a rien de plus profond : point de vie ni d'art ni d'Etat sans mystère. »

Voilà une étrange énigme, dirons-nous à notre tour. Strauss qui a chassé l'idée du surnaturel de la religion, la rappelle et la place dans l'Etat, c'est-à-dire précisément là où elle n'a rien à faire. Il a pénétré dans le sanctuaire du christianisme, et il l'a trouvé vide; par contre il divinise le monarque sur son trône. Mais écoutons la suite de son raisonnement : « Il faut des recherches particulièrement profondes et un regard particulièrement pénétrant pour comprendre que c'est précisément dans cette élévation d'un seul au-dessus des luttes des intérêts et des partis, au-dessus des doutes qui pourraient paralyser son autorité, au-dessus de tous les changements hormis celui qu'amène naturellement la mort, que reposent la force, la bénédiction et la supériorité incontestable qu'il faut reconnaître à la monarchie. » Strauss jette un regard de profonde pitié sur « ces pauvres Français qui ont extirpé leur dynastie avec une hâte irrévérencieuse et qui, ballottés maintenant entre le despotisme et l'anarchie, ne peuvent ni vivre ni mourir. » Par contre, il félicite ses compatriotes de ce « qu'en suite des hauts faits et des événements des dernières années, la dynastie des Hohenzollern a jeté de profondes, d'inextirpables racines, par delà des frontières de la Prusse, dans tous les pays, dans tous les cœurs allemands. »

Et parmi les diverses formes de la royauté, c'est la monarchie absolue qui a les sympathies de notre auteur. Il n'en pouvait être autrement : Dieu dé-

trôné du ciel doit être remplacé par César. Strauss parle avec un dédain peu déguisé du parlementarisme, « cet idéal étranger que l'on voudrait implanter en Allemagne. » Entourer la monarchie d'institutions républicaines est une « pure phrase française » qui bientôt ne séduira plus personne. Le plus sûr appui du trône est une noblesse puissante, en possession de grandes propriétés, et vaillante à la guerre. Quant à la bourgeoisie, l'heure de son abdication a sonné : il y a longtemps qu'elle ne répond plus aux besoins et aux exigences nouvelles du temps. Aux yeux de Strauss, elle est évidemment trop libérale. Le point noir à l'horizon, c'est le mouvement social, c'est la quatrième classe, celle des travailleurs, qui demande à son tour une part au pouvoir. Strauss n'aime pas les prolétaires ; il les appelle les Huns et les Vandales de la civilisation moderne, et accuse les gouvernements de leur avoir fait déjà trop de concessions. Personne n'a le courage de proposer des mesures répressives que l'on ne saurait concevoir assez rigoureuses. « Pourvu que les hommes d'Etat, entre les mains desquels se trouvent nos destinées, ne se montrent pas trop tendres ! »

Pourtant Strauss ne désespère pas. Les événements des dernières années ont réjoui son cœur, en même temps qu'ils ont singulièrement gâté les affaires de la démocratie. « Après que les Gœthe et les Humboldt nous eurent quittés, parurent les Bismarck et les Moltke dont on ne peut d'autant moins

nier la grandeur qu'elle apparaît dans le domaine des faits extérieurs, saisissables. Et c'est de la noblesse que ces héros sont issus ! L'histoire continuera à être une bonne aristocrate, bien qu'avec des sentiments de bienveillance pour le peuple. » Strauss est l'adversaire passionné du suffrage universel : les notables, c'est-à-dire les hommes aisés seuls, ont le droit d'être électeurs, et les députés ne doivent point recevoir d'indemnité, afin que l'on soit sûr d'écarter des chambres tous ceux qui ne sont pas riches. Notre auteur s'élève aussi avec violence contre l'abolition de la peine de mort; pour lui, comme pour J. de Maistre, le bourreau est l'un des fonctionnaires les plus importants dans l'Etat : il exerce un véritable sacerdoce social.

Tel est l'idéal politique du nouveau radicalisme religieux. Quand l'homme a tari les sources de la force morale, il est condamné à chercher son appui dans la force matérielle et à encenser ceux qui la représentent. Tout commentaire serait superflu. Mais quelle étrange aberration d'esprit que celle qui préfère à l'Allemagne des Gœthe et des Humboldt, celle des Bismarck et des Moltke! (1) Et qu'est-ce autre chose qu'un pur non-sens ou une choquante inconsé-

(1) Chose étrange! La Nouvelle Gazette évangélique se rencontre avec Strauss dans cette appréciation de Humboldt. Nous lisons dans un de ses derniers numéros : « Le culte voué à cet éminent naturaliste n'était possible qu'à une époque d'indigence nationale. Aujourd'hui que nous possédons de plus grandes choses et de plus grands hommes, nous pouvons renoncer à exagérer la valeur de ce savant. »

quence, lorsque notre auteur dit quelque part : « En France on admire la puissance de la phrase, en Angleterre celle du sens pratique, en Allemagne celle de l'idéal. » Oui, nous les avons vus à l'œuvre ces idéalistes allemands dont Strauss était digne de rédiger le catéchisme. Ce catéchisme, au fond, est bien simple. Son Décalogue peut se résumer en une seule loi, le grand principe de Darwin, la lutte pour l'existence. Les plus vaillants lutteurs, les mieux outillés par la nature et par la science, les moins scrupuleux vis-à-vis de la conscience sont les plus grands. C'est aux races les plus fortes qu'appartient l'empire du monde. Joue des coudes sans t'embarrasser des mièvreries de la conscience, et tu parviendras à faire de grandes choses! La force prime le droit. La France, généreuse et sentimentale, prétend ne faire la guerre que pour des idées et s'éprend d'une passion inconsidérée pour ceux qui savent la charmer par de belles théories et des discours éloquents; l'Angleterre, préférant les leçons de Cobden à celles de Darwin, semble avoir adopté pour principe l'existence sans lutte; elle se désintéresse des affaires du monde pour ne songer qu'à s'enrichir et à jouir de ses richesses. Seule, l'Allemagne a compris la vraie sagesse moderne, et l'avenir lui appartiendra, à moins qu'il ne surgisse des vastes plaines de l'Orient une nation plus forte, moins scrupuleuse, et dont le succès couronnera mieux encore la lutte pour l'existence.

Strauss, à la fin de son ouvrage, s'explique sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise, et il va sans dire qu'il applaudit des deux mains à la politique religieuse de M. de Bismarck. Pour ce qui le concerne, lui et ses amis, ils ne demandent pour eux que ce que Diogène demandait à Alexandre, qu'ils ne rencontrent plus à l'avenir sur leur chemin l'ombre de l'Eglise, qu'ils ne soient plus obligés de s'occuper de la religion de quelque manière que ce soit. Surtout point de conciliation entre le christianisme et la pensée moderne! Si l'ancienne foi était absurde, la foi modernisée, celle de MM. Bluntschli et Schenkel et de leurs amis du *Protestantenverein*, l'est doublement et triplement. Les vieilles croyances du moins n'étaient qu'en contradiction avec la raison; la foi moderne se contredit elle-même sur tous les points : comment dès lors pourrait-elle s'accorder avec la raison? « N'est-ce pas une chose lugubre de vouloir tenir une réunion d'édification sur l'emplacement dénudé, insuffisamment aplani, sur lequel s'élevait le puissant édifice de l'Eglise que l'on vient de démolir? » Ne vaut-il pas mieux dire : tout ou rien? L'idée de ces modernes communautés appartient d'ailleurs aux pasteurs qui ont divorcé avec l'Eglise régnante et désirent se conserver une sphère d'activité, et non aux laïques qui, lorsqu'ils sont devenus étrangers aux doctrines de l'Eglise, préfèrent s'abstenir purement et simplement de tout culte. Ne peut-on se recueillir que dans une église, s'édifier

qu'à un sermon? La science et l'art, la poésie et la musique, ne sont-ils pas aussi des moyens puissants d'édification et de culture, même pour le peuple? Que l'on ne s'imagine pas que le *Nathan* de Lessing et le poëme d'*Hermann et Dorothée* de Gœthe soient plus difficiles à comprendre et renferment moins de vérités salutaires, moins de maximes précieuses qu'une épître de saint Paul ou un discours de Jésus-Christ!

Dans l'éther dans lequel nous élèvent nos grands poëtes, dans les flots d'harmonie que nos grands compositeurs répandent sur nous, toutes les souffrances humaines s'apaisent: nous voyons s'effacer, comme par magie, toutes les taches dont, malgré les plus sérieux efforts, nous ne parvenons pas à nous laver. Mais cette impression, Strauss est obligé de l'accorder, ne dure que quelques instants fugitifs, ce rafraîchissement délicieux n'a lieu que dans la sphère de l'imagination. Dès que nous redescendons dans la rude réalité et au milieu des conditions étroites de la vie, les vieilles misères nous ressaisissent et nous assaillent de tous les côtés. Contre le remords, contre les tortures que la conscience de ces taches nous prépare, le christianisme nous offre le remède de la mort rédemptrice du Christ; il ouvre à l'âme, inquiète de se voir exposée dans le monde aux coups d'un hasard brutal, la foi en la Providence dans les bras de laquelle nous trouvons un sûr abri; enfin il

illumine la sombre nuit de la terre par la perspective d'une vie céleste et immortelle. Que toutes ces consolations soient irrémissiblement perdues pour celui qui partage son point de vue, Strauss ne cherche point à le nier, et il serait puéril de se faire la moindre illusion à ce sujet; mais il croit pouvoir offrir à ses adhérents des compensations suffisantes.

Le charlatan promet de faire disparaître en une fois et sans douleur les souffrances corporelles : malheureusement l'expérience prouve qu'elles restent ce qu'elles étaient auparavant. Le médecin, au contraire, cherche à les guérir au moyen d'une cure lente, laborieuse, et peut-être douloureuse, et dans la plupart des cas il n'y réussit que très-incomplétement. Celui qui sait que, dans le domaine moral aussi, il n'existe point de formules magiques, s'en tiendra, en face des tortures de la conscience, à la consolation qu'il trouve dans une aspiration incessamment renouvelée vers le bien, et se sentira poussé, par l'insuffisance même de cette consolation, à redoubler d'efforts : il trouvera dans son insuccès l'aiguillon de ses progrès futurs.

L'éclipse de la foi en la Providence fait partie des pertes les plus sensibles qu'entraîne le divorce avec la foi de l'Eglise. L'homme se voit placé sans défense dans cette gigantesque machine du monde munie de ses roues de fer dentelées qui tournent avec un bruit infernal, de ses marteaux et de ses maillets qui retombent avec un fracas étourdissant; il n'est assuré;

à aucun moment, de n'être pas, par un mouvement imprévoyant, saisi et déchiré par une roue, aplati et broyé par un marteau. Ce sentiment de l'abandon, de la détresse est, au premier abord, terrible. Mais à quoi sert-il de se bercer d'illusions? Notre désir ne change pas le monde, et notre raison nous montre qu'il ressemble en réalité à une pareille machine. Seulement nous n'y voyons pas se mouvoir rien que des roues inexorables et cruelles; il y coule aussi une huile bienfaisante. Dieu, sans doute, ne nous serre pas dans ses bras; mais il s'ouvre pour nous, au fond de notre être, de puissantes sources de consolation. Le hasard serait, en effet, un souverain fort irrationnel du monde, mais la nécessité, c'est-à-dire l'enchaînement logique de toutes les causes, qu'est-ce autre chose, sinon la raison elle-même? Elle nous apprend que réclamer en notre faveur une exception à la réalisation d'une seule loi de la nature reviendrait à demander la destruction de l'ensemble de l'univers. Nous finissons ainsi, sans nous en douter, par l'aimable puissance de l'habitude, à nous accommoder à un état, moins parfait sans doute que nous ne l'eussions souhaité, mais à tout prendre acceptable encore. Et cela d'autant plus que notre existence ne reçoit des conditions et des événements extérieurs que sa forme, tandis que le bonheur ou le malheur, c'est des profondeurs mêmes de notre être qu'il jaillit.

En ce qui concerne la compensation promise pour

la perte de la foi en l'immortalité, Strauss se borne à faire remarquer que celui qui ne peut pas s'en passer n'est pas mûr pour sa théorie. Celui qui ne se contente pas d'animer en lui la belle idée de l'éternité de l'univers, de sa marche progressive vers la lumière et des glorieuses destinées de l'humanité; celui qui ne sait pas assurer dans son cœur une durée ininterrompue de vie et d'activité aux compagnons bien-aimés ou vénérés que la mort lui a ravis; celui que ne satisfont pas l'activité féconde qu'il déploie à son foyer et dans sa vocation particulière, le concours qu'il apporte à la prospérité de son peuple et au bien de ses semblables, ainsi que la jouissance du beau dans la nature et dans l'art; celui qui ne se résigne pas à n'avoir part que dans un temps limité à ces bienfaits, et qui ne peut prendre sur lui de quitter la vie, plein de reconnaissance pour tout ce qu'il lui a été donné de faire, d'aimer et de souffrir, mais aussi soulagé d'être débarrassé d'un labeur pénible et fatigant à la longue : eh bien, celui-là Strauss le renvoie à Moïse et aux prophètes qui d'ailleurs, eux aussi, n'ont rien su d'une immortalité personnelle, d'une prolongation de la vie au delà de la tombe, sans cesser pour cela d'être Moïse et les prophètes.

On ne roule agréablement, dit en manière de conclusion notre auteur, ni sur une vieille route détériorée à laquelle on peut comparer la foi de l'Eglise, ni sur une route neuve, fraîchement tracée, à laquelle ressemble la théorie moderne du monde. Sur la pre-

mière, on enfonce à chaque instant dans des ornières profondes, on se trouve arrêté par des rigoles et des crevasses creusées par la pluie et les torrents des montagnes. Il est vrai que les cantonniers cherchent à réparer tant bien que mal les endroits endommagés, mais il ne leur est pas possible de remédier aux défauts de la construction, à l'incorrection du tracé. On s'est appliqué à éviter ces défectuosités en établissant la nouvelle route, mais par contre plusieurs parties ne sont pas encore achevées et d'autres le sont insuffisamment : il y a encore des fossés à combler, des rocs à faire sauter, et l'on est fort cahoté sur les pierres fraîchement répandues et non encore tassées. La voiture aussi, qui transporte les voyageurs, ne répond pas à toutes les exigences. Mais ce sont là de légers inconvénients qui ne tarderont pas à disparaître pourvu que la description véridique de la route et des sites qu'elle parcourt amène des touristes en nombre toujours plus grand. Il deviendra manifeste alors qu'elle est l'unique route de l'avenir, qui n'a qu'à être entièrement achevée et plus généralement parcourue pour devenir commode et agréable, tandis que tous les efforts et tous les frais pour réparer la vieille route doivent être considérés comme perdus. Nul alors ne se repentira de l'avoir prise, nul ne regrettera les fatigues et le courage qu'il lui aura fallu pour la préférer à l'ancienne.

Telles sont les conclusions du livre de Strauss.

Nous pouvons en peu de mots en montrer la valeur. La loi suprême à laquelle peuvent se ramener toutes les lois qui gouvernent l'univers, et qui est destinée à détrôner Dieu, s'appelle la vie. Quel est, en effet, le but de tout ce mouvement, de toutes ces évolutions, de tous ces progrès, dont l'univers est le vaste mais inconscient théâtre? Produire la vie, et encore la vie, et toujours la vie, sous des formes incessamment variées, renouvelées, rajeunies, qui s'engendrent, se combinent et se perfectionnent d'elles-mêmes. Au sein de ce torrent infini de vie qui s'épanche à travers les siècles, les existences individuelles paraissent pour quelque temps à la surface du monde pour disparaître ensuite. Il leur suffit d'avoir été jugées dignes de vivre, de contempler, d'étudier, de comprendre la nécessité qui les a produites et qui va les anéantir : demander davantage, c'est faire preuve de faiblesse ou de présomption.

Eh bien, nous l'avouons, au risque de passer pour bien difficile ou pour bien arriéré : cette explication de l'univers ne nous satisfait en aucune façon. Quoi, cette naïve et charmante âme d'enfant au sourire divin et aux caresses aimantes, tendre bourgeon tombé avant d'avoir pu s'épanouir, n'aurait paru que quelques instants devant nos regards émerveillés; quoi cette autre âme, éprouvée, trempée, rassérénée par de longues luttes, n'aurait vécu, souffert, combattu, que parce que l'univers s'essaye

à produire la vie sous une variété infinie et progressive de formes, sans le moindre souci de leur conservation ? Ah ! je ne puis accepter cela. Vous me dites que cette nécessité qui gouverne le monde et qui amène l'apparition et la disparition de chacun de ses phénomènes, ce n'est pas un hasard aveugle, mais une nécessité pleine de raison. Mais quelle raison? Mettre dans nos cœurs ces affections, ces élans, ces puissants instincts qui ne s'expliquent que parce qu'ils sont sûrs de pouvoir défier le temps, et n'avoir que la destruction à leur offrir. Faire passer sur le théâtre du monde tant de générations vouées aux labeurs, aux souffrances, aux renoncements les plus poignants, pour les ensevelir dans un néant dont elles ne sortiront jamais; affirmer que l'univers n'a d'autre but que ce cercle éternel dans lequel il se meut, et dont les monotones étapes s'appellent vivre, mourir, paraître, disparaître : non, je ne trouve cette conception ni grandiose, ni fortifiante, ni même rationnelle; elle me paraît au contraire pleine d'énigmes, d'obscurités, plus difficile à accepter, plus embarrassante pour l'esprit humain, plus contraire à nos instincts les plus profonds, plus surnaturelle, plus contre nature, si l'on veut, mille fois que la conception qu'elle doit remplacer.

Nous savons contre quelles difficultés se heurte le mystère de l'existence de Dieu et celui de la providence, aussi embarrassant à prouver, cela soit dit en passant, que les miracles proprement dits. Mais

tout en ne pouvant expliquer ni même concevoir dans mon esprit borné un Dieu tout sachant, tout présent, conduisant tout, s'occupant spécialement de chacun de nous, il me paraît non-seulement plus consolant et plus fortifiant, mais aussi plus rationnel, plus sage, plus digne de l'univers de l'admettre que de le repousser, tout en cherchant à comprendre pourquoi ma raison ne le comprend pas. Oui, tout ce qui se passe autour de nous, tout ce qui nous arrive, tout ce qui nous attend, est l'œuvre d'un Dieu qui sait tout, qui voit tout, qui tient tout dans sa main, qui aime, qui veille sur chacune de ses créatures, qui entend ses soupirs, qui exauce ses prières, d'un Dieu personnel et vivant, mais son existence et le mode de son activité demeurent pour nous des mystères impénétrables : ce sont là des cimes de la pensée qui émergent déjà en plein surnaturel. Mais ces mystères ne nous choquent pas, ne nous scandalisent pas, ne nous découragent et ne nous dégradent pas, tout en nous éblouissant et en nous forçant à baisser la tête.

Strauss invoque l'idée du devoir pour en faire la règle de notre vie, cette belle, grande et féconde idée du devoir qui nous persuade de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent à nous-mêmes, qui nous apprend qu'il y a plus de joie à donner qu'à recevoir, et que l'homme n'est jamais plus grand que lorsqu'en vue d'un bien supérieur il renonce à un bien d'un ordre inférieur. Nous n'avons

rien à redire à ces maximes, mais Strauss est-il bien sûr que dans cette mêlée ardente entre nos appétits, nos convoitises, nos passions d'une part, et une idée, quelque grande et belle qu'elle soit, de l'autre, ce ne soient pas les premiers qui l'emportent, eux si puissants, si vivaces, si troublants! Entre le bien inférieur mais présent, à notre portée, si facile à atteindre, si séduisant et nous promettant une jouissance courte si l'on veut, mais immédiate, et le bien supérieur si difficile à réaliser, si incertain, si peu attrayant, le choix, je le crains bien, dans la plupart des cas, ne sera pas long. Ah! croyez-le, vous les voulez trop purs, pour votre théorie, ces hommes destinés à ne vivre qu'un instant pour disparaître ensuite à jamais. Quelles compensations avez-vous d'ailleurs à leur offrir pour leurs renoncements et leurs sacrifices? L'estime du monde, les applaudissements de la foule, le souvenir de la postérité, mais vous le savez bien, la gloire généralement va du côté du succès, du bruit, de l'habileté triomphante. L'estime de nous-mêmes, l'approbation de notre conscience, la joie du devoir accompli, mais c'est là une compensation bien précaire en face de nos transgressions nombreuses et de nos obligations infinies. Notre conscience nous dit que nous avons plus négligé que réalisé le bien. Vous nous laissez désarmés contre nos regrets et nos remords. Il n'est pas exact de dire qu'ils seront l'aiguillon de nos progrès, car, à la longue, en voyant nos fautes se

reproduire, nos chutes se renouveler, nous sommes saisis d'un découragement profond. Nous nous disons que jamais nous n'atteindrons le but. A quoi bon dès lors lutter? Pour combattre nos passions vous n'avez en réalité aucun secours à nous offrir. Les âmes sincèrement désireuses de le trouver, nous les renverrons, non pas à Moïse et aux prophètes, mais à l'Evangile qui nous parle d'un Père qui est dans les cieux, d'un Dieu dont le nom est délivrance et rédemption, et qui, en Jésus-Christ, son Fils unique, a ouvert aux consciences travaillées et chargées la source d'un amour tout-puissant, capable de briser le joug du péché, d'incliner au bien les volontés languissantes et d'ouvrir à notre foi les consolantes perspectives de la vie éternelle.

Nous avouons que jamais ces vérités de l'Evangile n'ont lui à nos yeux d'un plus ferme et pur éclat, jamais elles ne nous ont paru entourées d'une certitude plus convaincante, jamais nous n'avons plus béni Dieu de nous les avoir révélées qu'après la lecture du dernier livre de Strauss. Nous le remercions pour la sincérité de ses confessions. Il est possible malheureusement qu'elles soient celles d'un grand nombre de nos contemporains. Combien nous les plaignons, combien surtout nous sommes émus d'une douloureuse pitié envers ceux qui, plus conséquents ou plus pénétrants qu'on ne l'est d'ordinaire, se sont rendu compte de toute la portée de ces doctrines nouvelles, et ont mesuré tout le vide que laisse après

elle la perte des anciennes croyances ! Leur vie morale, grâce à des efforts héroïques, peut n'en pas souffrir; mais qui dira les effets qu'elles produiraient sur une génération qui les embrasserait délibérément, et qui ne bénéficierait plus, à aucun égard, du contre-poids des anciennes traditions, des anciens souvenirs religieux ? En vérité, il semble parfois que notre génération prodigue follement l'héritage spirituel de ses pères, qu'elle gaspille les trésors de l'Evangile, sans voir que ce qu'elle a conservé de vaillance morale, de délicatesse, de soif de l'idéal lui vient de cette source même qu'elle dédaigne et qu'elle déserte.

Ce qui, dans ce livre, devrait ouvrir les yeux aux esprits les plus prévenus, ce sont les conclusions politiques que Strauss tire avec une logique inflexible de son système. Il lui faut, à tout prix, un pouvoir fort. Pour contenir les appétits qu'il connaît, pour briser les résistances qu'il prévoit, pour repousser ces assauts de convoitises et des passions qui luttent pour leur satisfaction, pour empêcher l'explosion de tous ces égoïsmes, rendus plus féroces par l'espace de temps limité qui s'ouvre devant eux et qui, une fois déchaînés, convertiraient la terre en une hideuse et sanglante arène, il faut un César quelconque qui sache se faire obéir par les moyens les plus violents. Quiconque ne place pas la liberté en Dieu, quiconque ne la respecte pas dans l'homme, ne peut la placer ni la respecter dans la société. Il est obligé, au nom

du salut public, de la suspendre toujours ou de la fouler aux pieds. Pour fonder l'ère du progrès que vous promettez aux hommes, vous commencerez par immoler toutes les libertés, et vous nous forcerez par le fer et par le feu à nous embrasser comme frères.

Strauss est condamné à être absolutiste en politique comme il l'est en philosophie; son césarisme donne la main à son radicalisme doctrinaire. Tout ou rien est sa devise. Voilà pourquoi il est l'ennemi du système parlementaire, comme il l'est de la théologie de la conciliation. Il soupçonne dans tous ces compromis je ne sais quelle faiblesse d'esprit, je ne sais quelle lâcheté ; il ne voit pas, pour parler avec Pascal, qu' « on ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et en remplissant tout l'entre-deux, et que c'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. » Au lieu de rompre avec la doctrine de l'Eglise, rajeunissons-la en tenant compte des légitimes exigences de la science et que celle-ci, à son tour, se maintienne dans les bornes que ses propres méthodes lui prescrivent ! La réconciliation de l'esprit scientifique avec le sentiment religieux reste le plus noble problème à la solution duquel nous puissions travailler : car de cette solution dépendent et nos progrès individuels et le salut de la société.

CHAPITRE II

L'ÉCOLE RADICALE

I

La *Vie de Jésus* de Strauss n'était que l'un des symptômes de l'opposition que la jeune école hégélienne dirigea contre le christianisme et contre les idées religieuses en général. Un nombre, de jour en jour plus considérable, d'écrivains entrèrent en lice pour continuer la lutte. A leur tête nous trouvons un homme d'un grand talent, Ludwig Feuerbach (1804-1872), fils de l'un des criminalistes les plus célèbres de l'Allemagne. Il avait étudié la théologie à Heidelberg, où Daub réussit à l'enflammer pour la philosophie de Hegel. Feuerbach se rendit en 1824 à Berlin pour l'entendre personnellement et ne tarda pas à renoncer à la carrière théologique. Dans son premier écrit, *Pensées sur la mort et l'immortalité* (1), publié sous le voile de l'anonyme, il attaqua avec une grande énergie des conceptions dont nul alors ne

(1) Gedanken über Tod.u. Unsterblichkeit. 1830.

contestait la vérité. Pendant quelque temps, il pouvait sembler que Feuerbach s'était voué spécialement à l'étude de l'histoire de la philosophie (1), mais on vit bientôt qu'il ne s'en était servi que pour y puiser des armes en vue de la grande lutte qu'il allait engager. Après avoir préparé le terrain par un ouvrage sur les rapports de la philosophie et du christianisme (2), qui attira au système hégélien le reproche d'être hostile au christianisme, notre auteur entra résolûment dans la lice avec son livre de *l'Essence du christianisme* (3), qui eut un grand retentissement.

Feuerbach s'y sépare avec éclat de Hegel, dont il appelle le système, l'Ancien Testament de la philosophie : il vient lui-même apporter l'Evangile. Il reproche à Hegel la duplicité dont il se rend coupable à l'endroit de la religion, en ne parlant pas le langage simple de la vérité. La prétendue identité de l'être humain avec l'être divin n'est, dans le fond, que l'identité de l'être humain avec lui-même. Dans la religion, l'homme glorifie son propre moi. C'est notre égoïsme qui place le sujet en dehors de nous-mêmes comme quelque chose d'objectif. La source de la religion, c'est le

(1) Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza. 1833. Entwicklung u. Kritik der Leibnitzschen Philosophie. 1837. Pierre Bayle. 1838.

(2) Ueber Philosophie u. Christenthum. 1839.

(2) Das Wesen des Christenthums, 1841, complété par ses Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Das Wesen der Religion. 1845. Ses œuvres complètes ont paru en 1851 en 8 vol.

désir de satisfaire les vœux égoïstes du cœur. L'imagination crée un être qui nous rend ce service, et cet être elle l'appelle Dieu. La religion est une illusion, ou pour mieux dire une hallucination de l'esprit humain dont il importe de le guérir. Car, aux yeux de Feuerbach, la religion n'est pas seulement une conception imparfaite ou indifférente des choses; elle exerce une influence malfaisante, en mutilant la nature humaine, en enlevant à l'homme le sens du vrai et du bien. Notre auteur la représente comme une sorte de vampire qui pompe la meilleure séve, la séve morale de l'homme, avec le dessein arrêté de justifier ses actes les plus immoraux. Feuerbach se croit appelé à détruire cette funeste illusion; il veut arracher le masque à cette grande hypocrisie historique, et mettre, comme il s'exprime, « le point sur l'i que Strauss s'était appliqué à peindre. »

L'homme ne peut pas s'élever au-dessus de l'homme : *homo homini deus*. L'être suprême, c'est l'homme. Toute la théologie n'est que de l'anthropologie. Elle ne sait rien que ce que l'étude de nous-mêmes lui a appris. Le christianisme transporte les sentiments, les pensées, les volontés de l'homme, ses relations diverses, son être tout entier dans le ciel, c'est-à-dire il le pose, au delà de la réalité, une seconde fois dans le pays des rêves et des chimères. Le Dieu et le ciel du chrétien, c'est l'homme et le monde, reproduits comme créations de son imagination. Cette faculté de s'objectiver, de

se contempler, de s'adorer lui-même, distingue l'homme de la bête; seulement il ne faut pas qu'il s'imagine que ce qu'il contemple et adore soit un autre que lui-même : car il finirait par devenir étranger à son propre être et par le dénaturer. Quels excès, quelles injustices, quels crimes le fanatisme religieux n'a-t-il pas commis au nom de ce prétendu Dieu, qui n'était que l'homme idéalisé, c'est-à-dire dénaturé! Une divinité inhumaine, une humanité sacrifiée : voilà les fruits de la religion. Feuerbach n'a pas assez de colères et d'injures contre les prêtres et les théologiens, « cette race hypocrite et servile. » Il n'y a qu'une seule réalité, c'est l'homme ou plutôt la nature : elle doit être l'objet unique de toute science et de toute pratique. Le dernier mot de l'une et de l'autre, c'est l'humanisme ou le naturalisme, qui implique une rupture ouverte avec la conception chrétienne de l'Etat ou de la société. Il faut que la politique, l'Etat, de théocratique devienne humain. L'homme, en toutes choses, doit être considéré non comme un moyen, mais comme le but. Il n'y a plus d'êtres surnaturels, de personnes sacrosaintes, mais il n'y a plus non plus de monstres, d'hérétiques, de réprouvés, du moment que chacun jouit de tous ses privilèges d'homme. Le ver rongeur du christianisme, dans la pensée comme dans la vie, c'est la colossale erreur en vertu de laquelle il déclare que l'essence de l'homme est irréalisable, que chaque homme est un être monstrueux, un pécheur,

fatalement voué à transgresser la loi et à contrarier la police.

Mais l'homme, cet esprit, ce type humain que nous objectivons, n'est-il pas aussi une abstraction et comme un reste d'idéalisme? Sans aucun doute. Feuerbach, pour être conséquent avec lui-même, est obligé de conclure que le moi de chaque individu ne peut rien penser et sentir de plus élevé que soi-même. Et dans l'homme, c'est le corps, ou, pour parler le langage de notre philosophe, la nature qui est le vrai moi, la seule réalité. « Dieu, dit-il quelque part, fut ma première pensée, la raison la seconde, la nature la troisième et dernière. » « La nature, dit-il encore, c'est-à-dire la matière animée, est plus haute que l'homme... L'homme est ce qu'il mange (1). » En Feuerbach, la nature violentée, outragée par Hegel prend sa revanche; il secoue les chaînes des catégories logiques avec la frénésie de l'ascète qui a été pendant longtemps sevré des jouissances sensuelles. Il y a de la flamme dans son style et de la furie dans sa propagande. Nul n'a plaidé avec une passion plus contagieuse la cause de l'émancipation de la nature.

MAX STIRNER, dans son livre sur *l'Etre unique et sa propriété* (2), tira les dernières conséquences de la théorie de Feuerbach. « De tous les hommes,

(1) Was der Mensch isst, das ist er.
(2) Der Einzige u. sein Eigenthum.

celui que je connais et que j'aime le mieux, dit-il, c'est moi. Le moi est tout mon catéchisme. Je fais ce que je veux et ce qui me plaît. » Humanité, moralité sont des mots vides de sens, des mots trompeurs et malsains. Ce moi est esprit, essaye d'abord de démontrer Stirner; mais d'autres sont venus et l'ont accusé à son tour de duplicité de langage. L'esprit est également une illusion, un mirage de la matière, seule réelle et éternelle. La pensée n'est que l'une des formes que la matière revêt, une sécrétion du cerveau : elle s'en dégage comme le parfum émane de la fleur; la volonté est un mouvement de la conscience déterminé par la nourriture que l'homme a prise. Stirner lui-même tombe dans ce matérialisme, lorsqu'il dit : « Il n'y a rien de réel sur la terre que moi et les aliments qui me nourrissent. »

II

Le chef de l'école radicale militante est ARNOLD RUGE (1). Né à Bergen, dans l'île de Rügen, en 1802, il fit ses études à Iéna et à Halle, entra dans le *Jünglingsbund*, qui aspirait à réaliser l'idéal d'une patrie puissante, une et libre, passa cinq ans en

(1) Voyez ses œuvres complètes : Gesammelte Schriften. Mannh. 1846. 9 vol.

prison, comme agitateur démagogique, employa ce temps à de nombreuses lectures, puis s'établit à Halle, où il professa pendant quelque temps la philosophie. Il avait été séduit par le système de Hegel, mais ne tarda pas, grâce à sa nature révolutionnaire, à se séparer de lui et même à en faire l'objet de ses plus violentes attaques. Ruge chercha à populariser ses vues dans une foule d'écrits, distingués par la clarté et l'élégance du style, traités d'esthétique, romans philosophiques, discours et articles de polémique, et surtout dans une revue qu'il publia de concert avec son ami THEODOR ECHTERMEYER, sous le titre d'*Annales de Halle pour l'art et pour la science* (1). Il déploya dans cette Revue, qui devait unir la popularité et l'intérêt de la variété à la profondeur scientifique, un zèle infatigable et un enthousiasme toujours croissant, au prix de grands sacrifices personnels. Ruge s'appliquait à trouver la vraie forme de la science libre et à faire de ses *Annales* la forteresse où les défenseurs de l'émancipation de l'esprit seraient toujours sûrs de trouver des armes et un abri.

Dans cette Revue, la philosophie allemande moderne reconnut qu'elle n'était qu'un renouvellement de l'ancien rationalisme, avec un contenu plus riche, parce qu'elle avait compris et vaincu la superstition, que le siècle de la « *Aufklærung* » s'était borné à

(1) Hallische Jahrbücher für Kunst u. Wissenschaft. 1838-42.

nier. Les anciens hégéliens avaient abandonné à l'idée le soin de se réaliser peu à peu dans l'histoire. L'idéal est réel, disaient-ils, car il est en voie de devenir. Chaque étape, chaque échelon de l'histoire est bon, car il est le résultat nécessaire et inévitable des échelons précédents. Cette pensée satisfit et réjouit pendant quelque temps les esprits, jusqu'à ce que l'on conçût cette autre pensée, très-voisine de la précédente, que chaque échelon en suppose un suivant qui le rend inutile; il est donc mauvais, s'il prétend être quelque chose pour lui-même. Les anciens professeurs enseignaient les droits de tout ce qui existe, les nouveaux établirent son tort. Ils étaient persuadés qu'il suffisait de proclamer la véritable idée de l'Etat et de l'Eglise pour la réaliser tout aussitôt. Ruge dirigea sa polémique contre toutes les velléités romantiques et conservatrices de son temps en matière littéraire, politique et religieuse. Il avait d'abord pris parti pour la Prusse et le protestantisme, les opposant à la réaction absolutiste et catholique, qui avait son principal foyer en Autriche; mais sa Revue ayant été interdite successivement à Berlin et à Dresde, il se réfugia à Paris et à Londres, et arbora le drapeau du cosmopolitisme humanitaire, proclamant l'union des peuples sur le terrain de la démocratie.

Nous ne suivrons pas notre auteur dans ses nombreuses pérégrinations politiques et littéraires; il nous suffira, pour faire connaître son point de vue,

de résumer son dernier ouvrage, intitulé *Discours sur la religion, son origine et sa décadence* (1). Ruge trouve l'origine de la religion dans une contemplation fantastique de la nature. Des poëtes l'ont créée, et des prêtres rusés l'ont traduite en prose sèche, en spéculant sur la superstition du peuple. Le christianisme, avec ses principes ascétiques qui poursuivent l'anéantissement de l'homme par lui-même, n'est qu'une nouvelle édition du bouddhisme. La religion chrétienne repose, elle aussi, sur une fiction poétique de la nature, quoique le Nouveau Testament prosaïque se livre à des spéculations théologiques en empruntant ce qui lui reste de force poétique à l'Ancien Testament. Le mythe de Jésus-Christ figure la lutte physique de l'été avec l'hiver, de la lumière avec les ténèbres; car l'enfant Jésus naît lorsque les jours recommencent à croître, et à Pâques la nature se réveille de son sommeil. Si Jésus-Christ a jamais vécu, on peut dire qu'il a tenté ce que n'ont pu faire les Grecs eux-mêmes, de concevoir la religion comme humanisme. Mais le « Dieu-homme » des chrétiens est une caricature de l'humanité, et par son ascension il nous ramène à la nature impersonnelle. La tâche de la science est de détruire ces conceptions fantastiques et de réaliser l'idée purement humaine de la religion, c'est-à-dire l'athéisme. La véritable incarnation de Dieu dans

(1) Reden über die Religion, ihr Entstehen u. Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1869.

l'humanité, c'est dans l'histoire qu'il faut la chercher. La philosophie comprend l'essence de Dieu en montrant qu'elle n'est qu'une vaine conception de l'imagination. L'Etre suprême est l'homme pensant; le bien suprême est l'Etat libre, mais pour le réaliser il faut beaucoup de travail et beaucoup d'argent. Le salut de l'humanité est dans la prospérité matérielle. Pour cela, il faut rompre avec la dangereuse superstition d'un état de chute ou de péché, qui entrave le développement humain et discrédite le travail. Plus de crainte et plus de consolation divines! Il n'y a point d'autre consolation que celle que l'homme se donne lui-même par ses paratonnerres et ses machines à vapeur. Au lieu de se bercer de contes chimériques sur la vie future, il vaut mieux s'en tenir à la certitude consolante qu'avec la mort tout est bien et définitivement fini. Que la vérité remplace en toutes choses la légende, et la culture le culte! Mais l'humanité n'est pas près d'atteindre ce but. L'imagination, non encore réglée par la raison et la science, n'a presque rien perdu de sa puissance. Le monde fantastique des légendes domine les nations avec ses conceptions puériles. Le royaume de la superstition a une force prodigieuse de vie; la religion, même dans son état de dissolution et d'anarchie, pénètre encore l'esprit des peuples et les gouverne.

III

Dans l'école de Feuerbach, Georg Friedrich Daumer, né en 1800, occupe une place originale. Elevé dans le piétisme, faible de santé, souvent interrompu dans ses études, il professa pendant quelque temps l'histoire au gymnase de Nuremberg. Il s'occupa avec prédilection de l'Orient, et, enivré par la philosophie de la nature de Schelling, publia quelques écrits de philosophie religieuse (1) qui causèrent du scandale par la hardiesse des vues et l'assurance imperturbable avec laquelle l'auteur présentait les hypothèses les plus aventureuses comme des résultats définitivement acquis à la science.

C'est ainsi que Daumer établit une théorie toute nouvelle sur les origines et le siége primitif de la race humaine. Il croit que l'Eden de la Bible doit être cherché dans les îles de la mer du Sud, dans la luxuriante et prodigue nature de l'Australie, cette patrie du pisang et de l'arbre à pain; il s'appuie sur l'étymologie des mots d'Adam et d'Edom, qui indique que les premiers hommes étaient de race rouge. De l'Australie, la migration des peuples se porta en Amérique.

(1) Urgeschichte des Menschengeistes. 1827. Andeutungen eines Systems spekulativer Philosophie. 1831. Philosophie, Religion u. Alterthum. 1833. Züge zu einer neuen Philosophie der Religion u. Religionsgeschichte. 1835.

Daumer prétend trouver dans les légendes, dans les monuments et dans les usages du Pérou, de la Bolivie, et en particulier du Mexique, la preuve de la haute antiquité des peuples qui les ont habités, comme aussi les traces non méconnaissables des événements que la Bible signale comme ayant eu lieu en Egypte pendant le séjour qu'y fit le peuple d'Israël. D'Amérique, les hommes se seraient portés en Asie par le détroit de Behring gelé. Daumer prétend que les faits et les localités que le Pentateuque transporte dans le désert, après la sortie d'Egypte, ne sauraient point y trouver place, tandis qu'ils s'expliqueraient parfaitement, transportés sur un théâtre plus vaste et dans un espace de temps plus long. « Mon nouveau système géographique et ethnographique, affirme modestement notre auteur, est pour l'histoire ce que le système de Copernic a été pour l'astronomie. »

Dans un écrit sur *le Culte du feu et de Moloch des anciens Hébreux* (1), qui causa une vive sensation, Daumer établit que le Jéhovah biblique, dans sa forme la plus ancienne, est identique avec le Moloch phénicien. C'est un Dieu terrible, dont la seule vue cause la mort ; il hait la nature et la vie, et se manifeste uniquement dans la destruction. Il exige des sacrifices humains, en particulier celui des premiers-nés, ce qu'attestent encore les sacrifices de la légis-

(1) Der Feuer u. Molochdienst der alten Hebräer, als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation. 1842.

lation mosaïque qui ne sont qu'un symbole ou plutôt une spiritualisation de l'ancien culte primitif. Dans *les Mystères de l'antiquité chrétienne* (1) Daumer appliqua la même méthode à l'explication du Nouveau Testament. Peu à peu, le parti de la réforme vainquit en Judée le vieux parti jéhoviste; mais Christ se leva et plaida la cause du Dieu des pères. Lui aussi prêchait la haine de la nature et de ses joies; il exigeait l'abstinence et la mutilation, et, avant de mourir, il institua, en souvenir des anciens sacrifices, un repas abject dans lequel ses disciples devaient se nourrir de chair et de sang humains. Judas, plein de dégoût, ne voulant pas y prendre part, dénonça les horreurs des mystères chrétiens.

Le mahométisme, d'après notre critique, est un premier progrès sur le christianisme. Le Coran est l'Evangile de la vraie religion naturelle. Daumer est surtout enchanté du ciel de Mahomet, cette poétique apothéose des jouissances sensuelles. Hafis, que Daumer a traduit et imité dans des poésies qui trahissent son imagination voluptueuse, Hafis a corrigé les inconséquences du système de Mahomet : il l'appelle le Luther de l'Islam. La religion nouvelle et définitive dont Daumer annonce l'avénement (2) est fondée sur le principe de la jouissance et de la réhabilitation de la chair. Notre auteur la définit successivement l'élévation au-dessus de l'égoïsme et

(1) Die Geheimnisse des christlichen Alterthums. 1847.
(2) Die Religion des neuen Weltalters. 1850. 3 vol.

l'enthousiasme pour l'idée. Son trait caractéristique est le pathos, l'élan; sa tâche est de tracer à l'homme son idéal, en appelant à son service l'art. Elle est chargée de fournir l'enthousiasme nécessaire à l'accomplissement de chaque grande action humaine.

Au milieu des extravagances dont fourmille la critique négative de Daumer, on avait déjà relevé sa tendresse pour le catholicisme du moyen âge, et en particulier pour le culte de Marie (1). Sa conversion à l'Eglise romaine n'étonna donc pas beaucoup. Le livre dans lequel il cherche à la justifier n'est pas l'œuvre d'un pécheur repentant : ce n'est pas une humiliation, mais une glorification continuelle du moi, qui, après comme avant sa conversion, joue un rôle capital chez Daumer (2).

La jeune école hégélienne, marchant sur les traces de Feuerbach et de Ruge, s'appliqua à faire table rase dans tous les domaines. C'était comme un steeple-chase de négations, de provocations et de paradoxes incendiaires. La pensée se précipite vers le néant avec une rapidité vertigineuse, conforme d'ailleurs aux lois physiques qui règlent la chute des corps. L'idée est considérée moins comme un être que comme un devenir, une impulsion incessante

(1) Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria. 1843.

(2) Meine Conversion. Ein Stück Seelen- u. Zeitgeschichte. Mainz. 1859.

à s'élever au-dessus de ce qui est et à se donner à soi-même une forme de représentation plus conforme à la nature. La quiétude hégélienne, qui s'accommode de ce qui est et s'applique à le trouver rationnel, s'est transformée en agitation révolutionnaire. Herwegh, Heinzen, Robert Blum, Marx et d'autres, dans le domaine politique et social; Freiligrath, Ludwig Boerne, Gutzkow, Mundt, dans celui de la poésie et de la critique littéraire; Karl Vogt (1), Louis Buchner (2), Moleschott (3), Virchow et Lotze, dans celui des sciences naturelles, ont été les principaux représentants de cette tendance. Tout n'est pas à condamner dans leur critique. Opposant le zèle pour le présent, en vue de l'avenir, et l'enthousiasme de la propagande à l'admiration placide du passé, ils ont raillé la morgue et le pédantisme des pédagogues allemands, ridiculisé les prétentions de l'érudition morte et de la routine universitaire, dévoilé la volupté, l'esprit blasé, les raffinements égoïstes de l'école romantique, flagellé les mensonges et les sophismes des jurisconsultes et des historiens aux gages de la réaction. Seulement, en haine des doctrinaires, ils se sont faits sceptiques; ils ont arboré l'étendard ou plutôt la guenille rouge du radicalisme et du nihilisme, et professé que leur unique principe était l'absence même de principes. Au fond, le seul

(1) Köhlerglaube u. Wissenschaft. Giessen. 1855.
(2) Kraft u. Stoff. Frankf. a. M. 1855. Natur u. Geist. id. 1857.
(3) Der Kreislauf des Lebens. Mainz. 1852.

lien qui les unit, c'est la haine de la religion et du christianisme (1).

(1) Parmi les nombreux écrits dirigés contre le matérialisme nous nous bornerons à citer ceux de Liebig, de Rud. Wagner, de Jul. Schaller (Leib u. Seele. Weimar. 1852), de Fabri (Briefe gegen den Materialismus, Stuttg. 1856), d'Imm. Herm. Fichte (Die Lehre von der menschlichen Seele, Leipz. 1856), de Tittmann (Ueber Leben u. Stoff. Dresd. 1855), d'Aug. Weber (Die neueste Vergötterung des Stoffs. Giessen. 1856) etc., etc., ainsi que l'ouvrage de Böhmer: Geschichte der Entwickelung der naturwissensch. Weltanschauung in Deutschland. Gotha. 1872. Le théisme chrétien a également trouvé de savants défenseurs dans la personne de J. H. Fichte, d'Ulrici, de Trendelenburg (Logische Untersuchungen) et d'autres. Nous citerons en particulier les écrits de Christian Hermann Weisse, professeur à Leipzig : Ueber Begriff, Behandlung u. Quellen der Mythologie. 1827. Die Idee Gottes. 1827. Das philosophische Problem der Gegenwart. 1842. Die Christologie Luthers. 1852. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipz. 1856. Dans ses : Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, gerichtet an die Gebildeten deutscher Nation, Leipz., 1849, il essaye de ramener l'essence du christianisme aux trois idées qui constituent le fond des discours de Jésus dans les évangiles synoptiques : le Père céleste, le Fils de l'homme et le royaume des cieux. Dans sa : Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipz., 1855-62., 3 vol., il cherche à idéaliser tous les dogmes chrétiens et à les ramener à des postulats naturels de la raison ou de la conscience. Les récents systèmes de philosophie de Franz von Baader, de Herbart, d'Arthur Schopenhauer, d'Ed. von Hartmann (Philosophie des Unbewussten), présentent un mélange souvent bizarre et aventureux d'éléments mystiques et de dialectique hégélienne, et n'ont guère contribué à rétablir le crédit des recherches spéculatives. Nous en dirons autant des écrits de Friedrich Rohmer (Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten. Wissenschaft u. Leben, etc.), présenté par ses amis et disciples comme une sorte de Messie philosophique, qui essaya une synthèse des éléments vrais du panthéisme et du théisme, cherchant à combiner la conscience de Dieu avec son immanence et représentant la nature, l'univers, comme le corps ou l'organisme de Dieu. Voyez mon article : L'idée de Dieu. Bulletin théologique. 1862. p. 116.

CHAPITRE III

LA CRITIQUE BIBLIQUE

I

Nous revenons à la *Vie de Jésus* de Strauss. Parmi les ouvrages qui essayèrent de la réfuter et de résoudre le problème qu'elle soulevait, nous devons nommer tout d'abord ceux de Weise (1) et de Wilke (2). Ils revendiquèrent l'un et l'autre la priorité, parmi les évangélistes, pour Marc. Accordant à Strauss la présence de notices contradictoires et d'éléments légendaires dans nos évangiles, ils cherchent une base sûre pour y édifier l'histoire de Jésus. Un seul des quatre évangiles possède, selon eux, tous les caractères de l'originalité, de l'authenticité, et par conséquent de la crédibilité. C'est Marc, l'évangéliste primitif (*der Urevangelist*), le compagnon de Pierre dont il rapporte la tradition. Les évangiles de Matthieu et de Luc sont l'œuvre d'un compilateur,

(1) Die evangelische Geschichte kritisch u. philosophisch bearbeitet. 1838.

(2) Der Urevangelist. 1839.

celui de Jean présente un caractère d'authenticité fort douteux, et Marc lui-même, tout en ayant puisé plus directement à une source apostolique, n'est pas à l'abri de malentendus et de travestissements littéraires (*schriftstellerische Umbildung*).

A Wilke se rattache BRUNO BAUER, né en 1809 à Eisenberg en Saxe. Il fit ses études à Berlin et marcha d'abord avec la droite hégélienne. Son *Exposition critique de la religion de l'Ancien Testament* (1) appartient à cette période. Il y défend l'autorité de la révélation, considérée comme le témoignage de la conscience générale, en face des affirmations de la conscience individuelle. Nommé professeur extraordinaire à l'université de Bonn, il rompit soudain avec son parti et se rejeta vers l'extrême gauche hégélienne. Deux écrits, pleins de fiel et de passion, annoncèrent au monde littéraire cette rupture. Son pamphlet contre Hengstenberg (2) a pour but de dévoiler l'impuissance de l'apologétique moderne en face de la critique et son absence de sens historique. Dans une brochure sur l'Eglise évangélique de Prusse et la science (3), il montre que l'Union est en réalité la dissolution de l'Eglise protestante.

Ce n'étaient là pourtant que des combats d'avant-

(1) Kritische Darstellung der Religion des A. T.

(2) Herr Dr Hengstenberg. 1839.

(3) Die evangelische Landeskirche Preussens u. die Wissenschaft, 1840.

poste. Une *Etude critique sur l'Evangile selon saint Jean* (1) fut suivie d'un ouvrage plus considérable sur les *Synoptiques* (2) dans lequel Bruno Bauer, accusant Strauss d'inconséquence, prétend le compléter et le corriger. D'après lui, l'histoire évangélique est le produit libre de la conscience humaine. Mais ce n'est pas la communauté chrétienne, comme le voulait Strauss, cet être mystique, vague et insaisissable, ce sont les évangélistes qui ont inventé cette histoire et imaginé ces mythes. Et ce qu'il y a de plus primitif, de vraiment original dans le christianisme, ce ne sont pas ces vérités simples et sublimes qui forment le fond du sermon de la montagne ou des paraboles de Jésus, ce sont les éléments les plus grossiers, les plus matériels que renferment les synoptiques, les idées empruntées aux conceptions messianiques et apocalyptiques des prophètes et de la gnose judaïque. Marc, le premier, dans un roman où le miracle coule à pleins bords, a inventé l'histoire de Jésus. Les autres évangélistes, avec plus ou moins d'habileté et de bonheur, ont brodé sur ce thème, en essayant tant bien que mal de spiritualiser les données primitives. Bauer, avec une perspicacité dénuée absolument de sens historique, découvre partout des intentions dogmatiques. Les récits les plus naïfs sont de monstrueuses inventions de théologiens qui exploitent les préjugés et les superstitions de la foule

(1) Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. 1840.
(2) Kritik der evangelischen Synoptiker. 1841-42.

dans un but intéressé. Bauer se constitue le vengeur indigné de la vérité. Il dévoile d'une main irritée les crimes de la théologie; il flagelle sans pitié les innombrables attentats qu'elle a commis contre la raison. Il nie sa valeur scientifique; il la hait d'une haine sans nom; il l'outrage et la persécute avec le fanatisme retourné de l'ancien théologien.

Ce qui acheva d'aigrir Bauer, ce fut sa destitution prononcée en 1842 par le gouvernement prussien, quoique la majorité des facultés de théologie, consultées à ce sujet, ne se fussent point prononcées en faveur de cette mesure. A partir de ce moment la passion et l'orgueil de Bruno Bauer ne connurent plus de bornes. Il finit par se considérer comme la critique incarnée, la pensée faite chair, le martyr de l'idée absolue. Il joignit à une nouvelle étude sur l'*Origine de nos Evangiles,* plus complète et plus radicale encore (1), un *Examen critique des épîtres de saint Paul* (2), dans lequel il proclame inauthentiques et relègue à la fin du second siècle les quatre épîtres pauliniennes dont l'école de Tubingue avait respecté l'authenticité. Dans un écrit humoristique intitulé : *La trompette du dernier jugement sur Hegel* (3), imité des *Provinciales* de Pascal, il dirige une satire pleine de verve contre la théologie moderne. Les nom-

(1) Kritik der Evangelien u. Geschichte ihres Ursprungs. 1850-51.

(2) Kritik der paulinischen Briefe. 1850.

(3) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheist u. Antichrist. 1841. Hegel's Lehre von der Wissenschaft u. Kunst. 1842.

breuses citations dont il émaille son livre ne manquent pas d'à-propos, mais l'auteur n'a pas le calme nécessaire à la raillerie, si elle doit rester littéraire et porter coup. Son ironie est toujours brutale et tapageuse. Elle ne glisse pas, elle appuie et souligne. Sa plume n'est pas un stylet, mais une massue. Elle ne riposte pas, elle ne blesse pas, elle assomme.

Bauer n'a pas été plus heureux dans ses autres essais littéraires. En 1843, il combattit violemment l'émancipation des Juifs (1), sous le prétexte que, sectateurs d'une religion arriérée et fanatique d'où est sorti le christianisme, n'ayant jamais rien fait pour l'affranchissement de l'esprit humain, ils ne sauraient avoir droit à la liberté pour eux-mêmes. Dans un nouvel écrit : *le Christianisme dévoilé* (2), il opposa la conscience à la religion, et essaya de démontrer l'incompatibilité de leurs affirmations réciproques. Bauer s'est signalé également par une série de travaux sur le dix-huitième siècle et la révolution française (3), dans lesquels, critique toujours passionné, il dévoila les faiblesses, les inconséquences et les rêveries de tous ceux, philosophes ou hommes d'Etat, qui, avant lui, ont tenté de délivrer le genre humain du joug de la théologie. S'il faut l'en croire,

(1) Die Judenfrage. 1843.
(2) Das entdeckte Christenthum. 1843.
(3) Geschichte der Politik, Cultur u. Aufklärung des 18ten Jahrhunderts. 1843. 4 vol. Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neuen Zeit seit der französischen Revolution. 1843-44.

rien n'a été fait et dit de vraiment efficace jusqu'à l'apparition de son livre sur les *Synoptiques*. C'est Bruno Bauer qui, le premier, a prononcé la parole libératrice. Il finit même, dans un livre intitulé *la Russie et le germanisme* (1), par désespérer de l'avenir de l'Allemagne. Il prédit l'impuissance du mouvement libéral, parce qu'il ne découle pas d'un principe nettement défini. La vie intellectuelle allemande, à ses yeux, est complétement tarie ou du moins réduite à un état de stagnation. Bauer ne voit dans le peuple allemand que le règne de l'abstraction, de l'idéal, de la phrase; c'est lui qui explique son infériorité politique et son absence de grandeur nationale. Pourtant l'Allemagne n'est pas destinée à périr sans fruit pour le genre humain. Sa mission est semblable à celle de l'engrais. L'Etat russe, plein de vitalité et d'essor, est appelé à marcher à la tête de la civilisation de l'humanité, et l'Allemagne aura l'honneur de se dissoudre dans cet empire de l'avenir et de faire fermenter les éléments encore durs et réfractaires qu'il renferme. Les récents événements ont, cela va sans dire, réconcilié Bruno Bauer avec le génie de son peuple. Nous ne serons pas étonnés de trouver parmi les thuriféraires de M. de Bismarck, chantant les louanges du nouvel empire fondé sur la force et la logique des principes, ce théologien radical qui était

(1) Russland u. das Germanenthum. 1847.

fait d'avance pour le comprendre et pour le servir.

Dans la même catégorie que Bauer on peut ranger Ludwig Noack, auteur d'une prodigieuse fécondité, qui s'est appliqué à spiritualiser le christianisme et à humaniser la théologie. Le plus curieux de ses ouvrages est une *Vie de Jésus* (1), pour laquelle Noack admet deux documents authentiques, un évangile primitif écrit par Judas, qui n'est autre que le disciple aimé dont il est question dans notre quatrième évangile, et l'évangile paulinien de Marcion. Rien de plus étrange que cette biographie qui se termine par la crucifixion de Jésus en Galilée.

II

La critique de Strauss n'avait été que le prélude de travaux plus sérieux sur les écrits du Nouveau Testament. Elle avait abouti à rendre douteuse l'histoire évangélique, sans parvenir à en expliquer les origines. C'est ce qu'entreprit l'école de Tubingue. Elle se proposa d'étudier le caractère, la tendance dogmatique, le milieu historique, l'époque chronologique de chaque évangile, d'assigner aux écrits canoniques leur place dans la littérature religieuse des deux

(1) Aus der Jordanwiege nach Golgatha. Mannh. 1870-72. 4 vol. Voyez aussi son Histoire sainte : Von Eden nach Golgatha. Bibl. Forschungen. Leipz. 1868. 2 vol.

premiers siècles, de les faire entrer dans le courant général de l'histoire, et subsidiairement d'utiliser la critique du Nouveau Testament en vue de l'histoire des dogmes. Ce fut là, en particulier, le mérite de FERDINAND CHRISTIAN BAUR, le chef de l'école de Tubingue (1). Né près de Cannstadt, en 1792, fils d'un pasteur wurtembergeois, il entra à l'âge de treize ans au séminaire de Blaubeuren, puis à l'université de Tubingue. Caractère solide et réservé, infatigable au travail, appliqué aux études historiques plutôt qu'aux méditations philosophiques, Baur se développa très-lentement. La dogmatique de Schleiermacher donna la première impulsion à son talent d'écrivain. La *Symbolique et Mythologie* (2) qu'il publia, en 1824, est un essai d'éclaircir l'histoire des religions, surtout celles de l'antiquité classique, en leur appliquant les principes de la philosophie religieuse moderne. Cet ouvrage qui attira l'attention

(1) Voyez Uhlhorn : Die Tübinger Schule. 1859. Hase : Die Tübinger Schule, 1854, avec la réponse de Baur. Tüb. 1855. Zeller : Die Tübinger historische Schule. Histor. Zeitschrift von Sybel. 1860. H. 1. 1861. H. 4. 1862. H. 3. Hilgenfeld : Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1859. H. 2. 1864. H. 2. Schenkel : Allgem. kirchel. Zeitschrift. 1861. H. 1. Ritschl : Jahrbücher für deutsche Theol. 1861. H. 3. 1862. H. 3. Baxmann : Jahrbücher für deutsche Theologie. 1863. H. 4. Nefftzer : Les travaux de C. F. Baur. Revue germanique. 15 janv. et 28 févr. 1861. Sardinoux : De l'école de Tubingue d'après Uhlhorn. Bulletin théologique. 1861. Kayser : L'école de Baur. Revue de théologie. 1re série. II. Schwalb : La doctrine de Jésus d'après Baur. Revue de théologie. 3e série. II. Berger : Baur et les origines de l'école de Tubingue. Strasb. 1867.

(2) Die Symbolik u. Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. 3 vol. 1824-25.

sur lui le fit nommer professeur de théologie historique à Tubingue.

Professeur et écrivain, il occupa sa chaire pendant plus de trente ans (1826-1860), donnant l'exemple d'une vie dévouée tout entière et d'une manière exclusive au culte de la science. Il est peu d'hommes qui aient plus travaillé que lui. Le sérieux profond qu'il apportait à toutes ses recherches, le courage avec lequel il attaquait les erreurs ou les préjugés, la scrupuleuse et ferme conscience avec laquelle il examinait les opinions traditionnelles, ne désirant servir que la vérité, prêtent je ne sais quoi d'imposant à son apparition. On peut dire que Baur est l'un des représentants les plus éminents de la noblesse intellectuelle de l'autre côté du Rhin. Ce qui lui manquait dans le commerce avec ses semblables, c'étaient l'abandon, la flamme, l'étreinte sympathique. Il ne ressemblait en rien à Schleiermacher. Nature concentrée, substantielle, historique et objective en quelque sorte, il restait confiné dans le domaine de l'intelligence. Il rappelait plutôt Hegel. Le monde de la pensée et de la science existe seul pour lui; celui de l'activité pratique, des luttes morales et de la souffrance lui semble fermé.

Baur avait cru remarquer que le point faible dans la dogmatique de Schleiermacher était la christologie. Il la soumit à une critique pénétrante. Son principal vice, à ses yeux, c'est d'avoir confondu le point de vue idéal et le point de vue historique. La personne

de Jésus ne peut point avoir été l'incarnation d'un type destiné à servir de norme aux générations suivantes. L'idéal n'existe pas dans l'histoire. L'idée ne s'épuise pas dans un seul individu, elle s'épanouit, se disperse, « s'explique » dans toute l'humanité. On découvre ici l'influence de la philosophie hégélienne que Baur a subie à un haut degré. De même que Hegel, il a méconnu l'importance de la personnalité et celle des événements isolés dans l'histoire. Il a pris à tâche de soumettre à un examen spéculatif les apparitions historiques, de démêler le lien intime qui les unit et qui est fondé dans l'essence même de l'esprit d'où elles découlent, de montrer le procès dialectique de leur développement. Rien d'isolé ou d'individuel n'a de valeur comme tel.

Baur, dans une série de travaux remarquables, a appliqué cette méthode à l'histoire des dogmes qu'il représente comme le développement, le procès (*der Process*) de l'esprit, évoluant d'après des lois dialectiques nécessaires. Sa manière de traiter l'histoire est le résultat de recherches critiques savantes et de combinaisons philosophiques ingénieuses; mais il gâte son exposition par l'emploi de divisions et de subdivisions infinies choisies d'après des catégories tout abstraites. L'histoire des dogmes est un mécanisme intellectuel mû par une force propre, un mouvement purement logique qui ne reçoit point d'impulsions du dehors, et qui notamment reste sans

relation avec l'histoire de la vie et des mœurs chrétiennes. Parmi ses ouvrages concernant l'histoire des dogmes, nous citerons, par ordre chronologique, indépendamment de sa réplique à Mœhler (1), sa *Gnose chrétienne* ou aperçu de philosophie religieuse chrétienne (2). D'après Baur, le gnosticisme forme le premier anneau d'une longue chaîne de productions spéculatives qui va jusqu'à Schelling, Hegel et Schleiermacher; puis, son *Essai sur le Manichéisme* (3), son *Histoire de la doctrine de la rédemption* (4), celle de *la Doctrine de la Trinité et de l'incarnation de Dieu en Christ* (5); puis, un manuel succinct de *l'Histoire des dogmes* (6), complété, sous une forme beaucoup plus étendue, après sa mort (7). Abordant l'histoire de l'Eglise proprement dite, Baur a publié, après une étude des plus intéressantes sur les divers historiens de l'Eglise (8), une série de volumes, comprenant successivement toute l'histoire, jusqu'aux temps les plus récents (9). Cette dernière publication

(1) Ueber den Gegensatz des Protestantismus u. des Catholicismus. 1833.

(2) Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie. 1835.

(3) Ueber den Manichäismus. 1836.

(4) Geschichte der Lehre von der Versöhnung. 1838.

(5) Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes. 1841-43. 3 vol.

(6) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1847.

(7) Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte. Leipz. 1865. 3 vol.

(8) Ueber die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. 1852.

(9) Die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, 1853, id.

a été également continuée d'après ses cahiers de cours par son fils.

III

Mais ce sont les travaux critiques de Baur sur le Nouveau Testament qui ont rendu surtout son nom célèbre. A l'encontre de Strauss, son point de départ est l'examen critique, non des évangiles, mais des épîtres de Paul, dont la date et l'authenticité — au moins de quelques-unes d'entre elles — peuvent mieux être établies. Baur met un soin infini à esquisser et à fixer « l'image historique » de l'apôtre des Gentils, à la dégager des données légendaires et à la faire ressortir du milieu des contradictions qui ont agité la vie et la pensée de ce grand athlète chrétien du premier siècle. C'est là la base d'opération des travaux de Baur, le δός μοι ποῦ στῶ de sa théologie. Son idée fondamentale se trouve déjà indiquée dans ses deux premiers écrits sur l'*Origine de l'ébionitisme* (1), qu'il fait dériver de l'essénisme, et sur *le Parti du Christ à Corinthe* (2). L'opposition entre l'ébionitisme ou le pétrinisme et le paulinisme

vom 4ten bis zum 6ten Jahrhundert, 1859, id. des Mittelalters, 1861, id. der neuern Zeit, 1863, id. des 19ten Jahrhunderts. 1862.

(1) Ueber die Ableitung des Ebionitismus. 1831.

(2) Ueber die Christuspartei zu Corinth. Tübinger Zeitschrift. 1831.

est la clef destinée à ouvrir toutes les portes fermées jusqu'alors à l'intelligence critique ; c'est la grande découverte qui permettra à Baur de prononcer d'une manière souveraine sur toutes les questions controversées du siècle apostolique. Il développa successivement ses vues dans son ouvrage sur *les Epîtres pastorales* (1), qu'il place au milieu du deuxième siècle, à une époque où la lutte contre le gnosticisme avait déjà commencé et où l'Eglise avait déjà adopté l'organisation épiscopale. Une étude critique sur le but et les circonstances qui ont fait naître *l'Epître aux Romains* (2), et une autre sur *l'Origine de l'épiscopat* (3), dirigée contre les *Epîtres d'Ignace*, dont Rothe soutenait l'authenticité, préludèrent à son travail d'ensemble sur *l'Apôtre Paul* (4) et sur les *Evangiles canoniques* (5) dont nous apprécierons plus loin les résultats et dont une monographie sur *l'Evangile de Marc* (6) et de nombreux articles insérés dans la Revue de Tubingue et les *Annales théologiques* (*Theologische Jahrbücher*), devenues en 1845 l'organe de la nouvelle école, forment un utile complément. Baur a résumé enfin les recherches de

(1) Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835.
(2) Zweck u. Veranlassung des Römerbriefes. 1836.
(3) Ueber den Ursprung des Episcopats. 1838.
(4) Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845. 2e édit., publiée par Zeller. Leipz. 1866.
(5) Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihr Ursprung u. ihr Charakter. 1847.
(6) Ueber des Marcusevangelium. 1851.

toute sa laborieuse carrière dans son *Histoire de l'Église chrétienne des trois premiers siècles*, que nous avons déjà citée, ainsi que dans sa *Théologie du Nouveau Testament* publiée par son fils après sa mort (1).

Nous allons exposer maintenant les résultats de la critique de Baur et sa nouvelle manière de comprendre le siècle apostolique. Le christianisme, d'après lui, n'est pas un produit achevé, parfait, descendu du ciel dans la pensée d'un homme et révélé par sa parole, c'est un ensemble de vues et d'idées qui se développe progressivement. Le sol sur lequel il naquit est le judaïsme, barrière redoutable qu'il ne parvint à briser qu'après de longues luttes. Le christianisme primitif est ce qu'on appelle le judéo-christianisme, et la foi des premiers chrétiens peut se résumer dans cette unique proposition : Jésus est le Messie dans lequel se sont accomplies les prophéties. Grâce à saint Paul seulement le christianisme devint un nouveau principe de vie, avec un caractère universaliste, en rupture ouverte avec le judaïsme, le temple et la loi mosaïque. L'opposition entre le judéo-christianisme des Douze, représentés surtout par Pierre, Jacques et Jean, et l'universalisme de Paul fut beaucoup plus profonde, plus vive et plus durable que ne l'ont représentée la tradition ecclé-

(1) Vorlesungen über N. T. Theologie, herausgegeben v. F. F. Baur 1864

siastique postérieure, et surtout les Actes des apôtres. La lutte se prolongea après la mort de Paul et ne se termina qu'au milieu du deuxième siècle par un compromis que reflètent très-fidèlement les ouvrages de cette époque.

Cette lutte entre le paulinisme et le christianisme primitif donne la clef pour l'intelligence de toute la littérature du premier et du deuxième siècle, et en particulier pour la fixation de l'authenticité des écrits canoniques. Ceux parmi ces écrits qui atténuent les divergences appartiennent à une époque postérieure, et doivent être considérés comme des « écrits de tendance » (*Tendenzschriften*), destinés à concilier les opinions contraires en les affaiblissant, en en émoussant les angles. Les épîtres de Paul dans lesquelles nous retrouvons les traces de l'ardeur et de la passion dépensées dans cette lutte sont celle aux Romains, celle aux Galates et les deux épîtres aux Corinthiens. Elles sont seules authentiques aux yeux de Baur. Le deuxième chapitre de l'épître aux Galates a de plus une importance capitale. Il donne de la conférence de Jérusalem un récit tout différent de celui du quinzième chapitre des Actes, et montre avec évidence l'effort de l'auteur des Actes pour effacer le souvenir des divergences qui ont existé entre Paul et les Douze. Jamais Paul n'en appelle à cette espèce de concordat ou de compromis qui aurait, d'après Actes XV, été conclu entre ses collègues et lui.

Baur, pour démontrer la grande puissance, l'étendue et l'opiniâtreté du judéo-christianisme jusqu'au milieu du second siècle, relève la polémique passionnée de Paul contre les Douze, son autorité apostolique sans cesse contestée, le portrait de Jacques, tracé par Hégésippe, qui nous le représente comme un ascète juif, l'assertion de Sulpice Sévère que la communauté de Jacques observait la loi et la circoncision jusqu'à la destruction de Jérusalem sous Adrien, l'importance attribuée par l'Eglise à l'Apocalypse qui représente une tendance tout opposée à celle de Paul, les éléments judéo-chrétiens qui se rencontrent chez les synoptiques, surtout chez Matthieu, sous la forme du particularisme le plus étroit, le rôle considérable joué par le montanisme dans les Eglises d'Asie, le caractère judaïsant des plus anciens docteurs de l'Eglise, d'un Papias, d'un Hégésippe, d'un Justin Martyr et d'écrits tels que le *Pasteur d'Hermas* et les *Homélies clémentines* qui, jouissant d'une autorité presque canonique dans un cercle fort étendu de lecteurs, renferment des attaques ouvertes ou dissimulées contre l'autorité apostolique de Paul. Ce ne fut qu'au milieu du deuxième siècle, par suite de la nécessité d'une lutte commune contre le gnosticisme et grâce aux persécutions des empereurs romains, qu'on sentit le besoin de se rapprocher, et que le judéo-christianisme, jusque-là prépondérant, fit des concessions dans l'intérêt de l'unité de l'Eglise. C'est de cette époque que datent les écrits de conci-

liation, actes, épîtres et évangiles soi-disant apostoliques, c'est-à-dire placés par de pieux faussaires sous l'égide de noms vénérés, genre de fraude d'ailleurs considéré comme parfaitement inoffensif et légitime en ces temps d'absence de critique historique et de sincérité littéraire.

Nos évangiles canoniques ne sont pas, aux yeux de Baur, les plus anciens documents de ce genre. Il y avait un premier noyau de récits légendaires connus sous le nom d'évangile des Hébreux, de Pierre, des Ebionites, des Egyptiens, etc. C'est l'évangile de Matthieu qui a conservé le plus de ressemblance avec ces évangiles primitifs; il en reproduit le caractère judéo-chrétien, mais déjà modifié et altéré par des additions et des remaniements postérieurs. Luc est d'origine paulinienne, mais il a été également retouché par suite des besoins de la conciliation et par l'intercalation d'éléments empruntés à la tradition pétrinienne. Marc est de date plus récente encore; il efface complétement l'antagonisme entre l'ébionitisme et le paulinisme, en négligeant tous les points de controverse : c'est de tous les évangiles le plus suspect à l'école de Tubingue. Mais c'est dans les Actes des apôtres surtout que l'on peut surprendre sur le fait les ravages de l'œuvre dite de conciliation. C'est un essai apologétique d'un paulinien, tenté dans le but de favoriser le rapprochement et l'union des deux partis en nous présentant un Paul pétrinien et un

Pierre paulinien (1). A cet effet, l'auteur des Actes arrange et dénature à plaisir les faits historiques qui le gênent. Baur invoque notamment en faveur de l'inauthenticité et de la tendance dogmatique des Actes, la circonstance que Paul y apparaît comme accomplissant toutes les prescriptions de la loi. Il se rend aux fêtes religieuses de son peuple; il se soumet à un vœu naziréen; il circoncit Timothée, le fils d'un Grec; il s'adresse, dans ses tournées missionnaires, toujours d'abord aux Juifs; sa prédication est en tous points conforme au type pétrinien. De son côté, Pierre y montre des tendances libérales et universalistes, incompatibles avec ce que la tradition nous a rapporté de son caractère.

Mais le principal objectif des travaux critiques de l'école de Baur est l'évangile de Jean. La question de l'authenticité de ce livre est reléguée au second plan, c'est son caractère, sa tendance que le savant critique s'applique surtout à mettre en lumière. Un examen attentif du contenu, de la composition, du plan général de cet évangile, révèle son caractère idéaliste. Les matériaux historiques ne sont que les cadres complaisants d'une œuvre de haute spéculation métaphysique. Les personnages représentent tous des idées, des principes, des tendances

(1) Schneckenburger déjà, dans son savant ouvrage sur les Actes des apôtres (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. 1841) avait développé cette idée, tout en défendant encore leur authenticité, c'est-à-dire en les attribuant à Luc.

qui se combattent. Les faits et gestes attribués au Christ ne sont que des points de départ, des prétextes, dirions-nous, pour ses discours. L'ensemble de l'ouvrage trahit un plan logique, méthodique, d'un effet dramatique saisissant. Le prologue à lui seul suffirait pour prouver le caractère dogmatique du livre : il en renferme le programme. Les rencontres, les contrastes, l'opposition entre la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, l'esprit et la chair, le Christ et les enfants du diable, sont poussés à l'extrême pour rendre la lutte plus dramatique. A ces considérations viennent se joindre des doutes sur la vraisemblance des récits historiques comme aussi des discours attribués à Jésus, si différents de ceux des évangiles synoptiques, les analogies frappantes de la doctrine du Logos et du Paraclet personnel avec le gnosticisme et le montanisme, la divergence intentionnelle avec les synoptiques sur le jour de la célébration de la Cène, qui rappelle les discussions pascales entre les Eglises de Rome et celles de l'Asie, etc., etc. La question de l'importance des témoignages des Pères en faveur de l'authenticité du quatrième évangile, négligée par Baur, fut traitée dans un remarquable article de Zeller (1). Enfin l'école de Tubingue insista également sur les différences qui existent entre l'Apocalypse et le quatrième évangile, en faisant remarquer que tous les traits que la

(1) Theol. Jahrbücher. 1845. H. IV.

tradition, soit évangélique, soit ecclésiastique, nous rapporte de l'apôtre Jean, ainsi que le caractère de l'école asiatique du deuxième siècle tout entière, s'appliquent d'une manière très-précise à l'auteur de l'Apocalypse et non à celui du quatrième évangile.

Dans la critique des épîtres de Paul, l'école de Baur montre une hardiesse et une défiance sans égales. Seules les quatre grandes épîtres sont authentiques, parce que seules elles représentent la lutte contre le judéo-christianisme dans toute sa force et toute sa vérité. Les épîtres aux Ephésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon, aux Thessaloniciens, se distinguent par une certaine maigreur d'idées et une exposition décolorée. Il s'y révèle un appauvrissement manifeste de la doctrine paulinienne de la foi, un rapprochement vers celle du salut par les œuvres; la tendance pratique y prédomine. De plus on y rencontre, dans les premières surtout, un développement très-considérable de la christologie, la doctrine de la préexistence personnelle du Christ et de son activité comme créateur du monde; celle des éons commence à percer, et ces spéculations métaphysiques donnent la main à une tendance ascétique assez prononcée, ce qui implique un rapport nécessaire avec le gnosticisme, le montanisme et d'autres apparitions postérieures au siècle apostolique. Enfin, dans les épîtres pastorales, les traces d'une époque plus jeune sont plus sensibles encore :

ainsi la polémique systématique contre l'hérésie, l'organisation ecclésiastique réglementée et pivotant autour de l'épiscopat. Baur croit pouvoir placer ces épîtres dans le voisinage de celles de Polycarpe et d'Ignace, à l'époque même où se forme le catholicisme.

IV

On a comparé l'importance de Baur, comme critique, à celle de Niebuhr pour l'histoire romaine et de Wolff pour les œuvres d'Homère. Il s'est imposé pour tâche de saisir la genèse historique des écrits du Nouveau Testament. Grâce à lui la conception historique du canon a remplacé la conception dogmatique. Il a donné la plus féconde impulsion aux recherches qui ont pour objet de déterminer le caractère, la tendance, l'âge des divers documents qui nous restent de l'Eglise primitive. C'est là son mérite durable et sa gloire incontestée. Quant aux résultats eux-mêmes, il s'en faut de beaucoup que la science puisse les accepter comme définitifs. Il n'est même pas difficile d'être frappé dès l'abord des défauts et des lacunes de cette critique. Baur, après tout, est un esprit systématique. Il ne peut s'affranchir de l'empire qu'exercent sur lui les idées préconçues et les catégories hégéliennes. Il a trop

négligé tout ce qui n'a pas trait à la prétendue tendance que l'on doit découvrir au fond de chaque écrit. Ce qui seul décide, à ses yeux, du caractère et de l'origine des divers écrits du Nouveau Testament, ce sont les prétendues luttes dogmatiques de l'Eglise primitive. Les personnes sont sacrifiées aux idées, les préoccupations morales aux nécessités logiques. De là des interprétations forcées, des jugements téméraires, des conclusions hâtives, de là un parti pris qui finit par s'aveugler volontairement sur la valeur des solutions, plus difficiles à admettre le plus souvent que les difficultés qu'elles prétendent résoudre. Ce qui manque en particulier chez Baur, c'est un essai sérieux de se rendre compte du fondateur du christianisme, de la personne même de Jésus, d'exposer son enseignement, de reconstruire sa vie, d'interroger sa conscience, d'examiner les principes et les idées qu'il a développés. Quel a été le christianisme de Jésus et dans quel rapport se trouve-t-il soit avec le pétrinisme, soit avec le paulinisme? Telle est la grande et fondamentale question que la critique de Baur a passée sous silence (1).

(1) Baur a lui-même senti cette lacune. « Peut-on, dit-il dans la préface de son livre sur le christianisme des trois premiers siècles, peut-on parler de l'essence et du contenu du christianisme sans faire de la personne de son fondateur l'objet principal de ses investigations, et sans reconnaître que le caractère original du christianisme consiste précisément en ceci que tout ce qu'il est il ne l'est que par la personne de son fondateur ? » Dans une étude sur le sens de l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1860. H. 3), Baur s'efforce de reconstruire, au moyen des données

Baur a lui-même désigné comme la véritable originalité de son point de vue, la tentative d'expliquer l'origine historique du christianisme, c'est-à-dire de le dépouiller de son caractère surnaturel. On peut dire que, sous ce rapport, il s'accordait avec l'une des tendances les plus répandues de notre temps. Mais la question est précisément de savoir si cette tendance est légitime, si elle répond aux exigences de la conscience religieuse comme aussi à celles de la science bien comprise. En tous les cas, le délicat problème que Baur chercha à résoudre est loin de l'être. Même sur le terrain de l'histoire, la négation du miracle soulève des difficultés considérables. La résurrection de Jésus et la conversion de saint Paul sont les deux points que ni Baur ni ses disciples ne sont parvenus à expliquer d'une manière satisfaisante. Et c'est sur eux pourtant que pivote toute l'histoire du siècle apostolique. Chose étrange mais significative ! Paul, cet objet de prédilection des recherches de l'école de Tubingue, et dont l'étude attentive et pénétrante lui a révélé pour ainsi dire le secret du siècle apostolique, Paul est devenu le témoin à charge le plus redoutable contre le prin-

historiques que nous fournissent les évangiles, la conscience que Jésus avait de lui-même et de son caractère messianique, mais les résultats auxquels il aboutit sont on ne peut plus vagues et contradictoires. Tantôt il accorde que l'historien trouve en Jésus certains caractères qui indiquent qu'il possédait des qualités inconnues aux autres hommes; tantôt il affirme que c'est moins la personne originale du Christ que la foi en sa personne qui a été la base du développement historique du christianisme.

cipe dogmatique que Baur a appliqué à sa construction historique. Comment expliquer la conversion de Paul, comment comprendre son activité, sa pensée, son caractère, sa vie tout entière, si l'on fait abstraction du fait surnaturel qui la domine, l'apparition du Seigneur ressuscité sur le chemin de Damas?

V

Aux travaux du maître viennent se joindre ceux de ses disciples, parmi lesquels nous rangeons en première ligne ALBRECHT SCHWEGLER (1819-1857) (1), comme Baur, fils d'un pasteur wurtembergeois, et sans contredit l'apparition la plus brillante du groupe. Pendant son séjour à l'université de Tubingue, il s'enthousiasma pour Hegel et pour Strauss, et se voua avec passion à l'étude de l'histoire, afin de se débarrasser des doutes qui l'agitaient. Dans la crise qu'il traversa, il crut avoir trouvé auprès de Baur le repos de son intelligence. Il voyagea, écrivit des articles dans les journaux théologiques et fit en qualité de *privatdocent* des cours de philosophie (2). Il débuta dans le monde

(1) Voyez sa biographie dans le 3e volume de son Histoire romaine. 1858.

(2) Voyez sa: Geschichte der Philosophie im Abriss. 1848.

littéraire par une *Histoire du montanisme* (1), qui fut très-remarquée. L'examen des discussions pascales du deuxième siècle l'amena à mettre en doute l'authenticité du quatrième évangile. En 1846, il publia son *Histoire du deuxième siècle de l'ère chrétienne* (2) qui, pour la première fois, permit de mesurer dans toute leur étendue les résultats de la critique de Baur, et attira sur Schwegler toute l'animosité de ses adversaires. C'est une exposition hardie, pittoresque, souvent violente et arbitraire des vues du maître, une plaidoirie, disons mieux, une sorte de provocation juvénile plutôt qu'une argumentation scientifique. Exagérant la pensée de Baur, il réduit le christianisme à un ébionitisme assez maigre et cherche à renforcer encore, avec une partialité manifeste, la prétendue opposition entre le pétrinisme et le paulinisme. Schwegler, comme Strauss, possède une grande virtuosité formelle; il a, à un haut degré, le don d'embrasser une matière étendue, de l'ordonner d'une manière lumineuse et de l'exposer dans un style entraînant. Découragé, lassé des résistances qui se multiplièrent autour de lui, à la suite de la réaction qu'amenèrent les évenements de 1848, il se rejeta sur l'enseignement de l'antiquité classique et prépara les matériaux de son *Histoire romaine* dont il publia lui-même les deux pre-

(1) Der Montanismus u. die christliche Kirche des 2ten Jahrhunderts. 1841.

(2) Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb. 1846. 2 vol.

miers volumes (1853-57). Il avait donné précédemment une édition des *Homélies clémentines* (1847) et de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (1852).

A côté de Schwegler, vient se placer EDUARD ZELLER, né en 1814, professeur à Berne, à Marbourg et à Heidelberg. Plus réfléchi, plus circonspect, plus soigneux que Schwegler, il ne s'avance que lentement, se rendant compte de chaque pas qu'il fait. Il a fourni une série d'articles solides dans les *Annales théologiques* qu'il dirigea de 1842 à 1857, et parmi lesquels on doit surtout citer ceux sur les témoignages historiques en faveur de l'évangile de saint Jean, sur l'Apocalypse, sur l'évangile de Luc et les Actes des apôtres. Son livre le plus remarquable est son *Examen critique des Actes des apôtres* (1). C'est le fruit le plus mûr de la critique de Baur. Il dut lui aussi à ses opinions avancées d'échanger l'enseignement de la théologie contre celui de la philosophie. Son *Histoire de la philosophie des Grecs* et celle de *la Philosophie allemande depuis Leibnitz* sont très-estimées (2). Nous citerons encore de lui une *Exposition du système théologique de Zwingle* (3).

(1) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt u. Ursprung kritisch untersucht. Stuttg. 1854.

(2) Die Philosophie der Griechen. 1844-52. 3 vol. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz. Münch. 1873.

(3) Das theologische System Zwingli's. 1853. Voyez aussi ses Vorträge u. Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipz. 1865, où nous trouvons, à côté d'une étude fort bien faite sur le monothéisme

Au sein même de l'école de Baur, il se produisit une série de divergences, de réparations et même de rétractations. Le plus fécond, le plus infatigable écrivain de l'école de Tubingue est sans contredit AUGUST HILGENFELD, professeur à Iéna et depuis 1857 directeur des *Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie*. Il se vante d'avoir réussi à modérer les allures de la critique contemporaine et d'avoir substitué la méthode historico-littéraire à « la critique de tendance » de Baur. En effet, la nuance dogmatique d'un écrit n'est pas, à ses yeux, le seul critère qui doive décider de son caractère, de son auteur, de l'époque de sa rédaction. Il examine les témoignages extérieurs, les circonstances historiques et en particulier les diverses sources qui ont servi de base à nos compositions évangéliques. Il les place beaucoup plus haut que Baur. Il ramène entre l'an 50 et l'an 60 les éléments primitifs qui constituent l'évangile selon saint Matthieu et les attribue à l'apôtre lui-même; les remaniements qu'ils ont subis remonteraient vers l'an 70 à 80. Quant à Luc, il date de l'an 100 à 110, et Marc vient se placer entre les deux, non comme leur résumé, mais comme un anneau intermédiaire, comme une sorte de refonte du Matthieu primitif dans le sens d'un judaïsme tolérant et conciliant. Pour les épîtres de Paul aussi, Hilgenfeld s'arrête à un moyen terme entre le juge-

chez les Grecs, des essais biographiques sur Wolf, Fichte, Schleiermacher, Baur et un parallèle intéressant entre Strauss et M. Renan.

ment de Baur et l'opinion traditionnelle; il reconnaît l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens, de l'épître aux Philippiens et de celle à Philémon. Hilgenfeld ne va plus loin que Baur qu'en ce qui concerne le quatrième évangile, dont il recule la composition jusqu'à la gnose de Valentinien, vers l'an 130. Parmi les nombreux ouvrages de notre auteur, nous citerons ses travaux sur les *Homélies clémentines,* sur l'évangile de saint Jean, sur celui de Marc, sur la Glossolalie, sur l'épître aux Galates, sur les Pères apostoliques, sur les quatre évangiles, sur l'Apocalyptique juive, sur la fête de Pâques, sur le canon et la critique (1).

KARL REINHOLD KÖSTLIN, professeur à Tubingue, se place à peu près au même point de vue que Hilgenfeld. Il s'occupa particulièrement de soumettre à un examen plus sévère les divers éléments dont se composent nos évangiles canoniques. D'après lui, c'est Marc qui est l'évangile primitif et qui a servi de base aux autres : non point, à la vérité, notre Marc canonique, mais un Marc pétrinien et semi-universaliste qui, combiné avec les λόγια ou discours judéo-chrétiens de Matthieu, a produit notre premier évangile et a été résumé ensuite par notre Marc. Les

(1) Der Kanon u. die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung u. Gestaltung. Halle. 1863. Die apostolischen Väter. Halle. 1853. Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung. Leipz. 1854. Die jüdische Apokalyptik. Jena. 1857. Die Propheten Esra u. Daniel u. ihre neuesten Bearbeitungen. Halle. 1863.

deux ouvrages les plus remarquables de Köstlin sont son *Etude sur les Synoptiques* (1) et son livre sur la *Théologie johannique* (2). Ce qu'il y établit au sujet des caractères d'authenticité de l'enseignement et des discours de Jésus, de la manière individuelle, vivante, harmonieuse dont sont racontés les événements historiques, de la sobre simplicité qui est le trait saillant de nos évangiles, est la meilleure réfutation de la théorie mystique de Strauss. Nous n'avons point là l'écho fantastique de l'esprit visionnaire qui aurait animé l'Eglise primitive, mais bien le témoignage fidèle d'une tradition sûrement documentée, au moins dans ses traits généraux.

GUSTAV VOLKMAR, professeur à Zurich, représente dans l'école de Baur l'extrême gauche, après avoir d'abord contribué, par ses recherches sur l'évangile de Marcion, à rectifier certaines vues aventureuses sur le deuxième siècle de notre ère. Dans ses écrits sur *la Religion de Jésus* et sur *l'Origine de nos Evangiles* (3), il combine la critique de tendance de Baur avec les opinions de Wilke et de Bruno Bauer. Il part de l'idée d'un évangile primitif de Marc qui se serait perdu et dont nos évangiles canoniques se-

(1) Ueber Ursprung u. Composition der Synoptiker. 1854.

(2) Der johanneische Lehrbegriff. 1857.

(3) Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum kritisch untersucht. Zür. 1854. Die Religion Jesu. 1857. Die geschichtstreue Theologie. 1858. Der Ursprung unserer Evangelien, nach den Urkunden, laut den neuen Entdeckungen u. Verhandlungen. Zür. 1866. Die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis. Leipz. 1869.

raient les reproductions libres et arbitraires, au service du parti paulinien, d'abord opprimé, puis triomphant. Volkmar s'applique avec une ardeur infatigable à chercher les motifs des déviations de Matthieu et de Luc de l'évangile de Marc, afin de bien établir leur dépendance. Ce Marc fictif serait un écrit dirigé par un disciple de Paul contre l'Apocalypse ; les autres évangiles auraient de même pour but de combattre les retours offensifs du judéo-christianisme. Quant à l'évangile de Jean, dont l'origine remonte au deuxième siècle, Volkmar cherche, par de nombreux rapprochements, à en montrer la dépendance des écrits de Justin Martyr. Ainsi, d'après notre auteur, l'Apocalypse serait le seul document authentique du christianisme primitif.

Karl Holsten, professeur à Berne, s'est plus particulièrement occupé de la théologie de saint Paul. Il s'est surtout appliqué à résoudre le problème psychologique que pose à la critique la conversion de cet apôtre. Dans une étude remarquable sur ce sujet (1), notre auteur revient à l'ancienne hypothèse d'une vision. Saul aurait trouvé dans le messianisme traditionnel les principaux traits de la figure du Christ, qu'il prétend lui être apparue. D'une nature nerveuse, aisément surexcitée, sujet à des atta-

(1) Zum Evangelium des Petrus u. des Paulus. Die Christusvision des Paulus. 1868. Voyez la réfutation de cette hypothèse par Beyschlag. Studien u. Kritiken. 1864. H. 2. 1870. H. 1. 2. Voyez aussi le commentaire de Holsten sur l'épître aux Galates : Inhalt u. Gedankengang des Briefes an die Galater. Rost. 1859.

ques d'épilepsie, il était prédisposé d'ailleurs à l'extase.

Citons aussi TOBLER, pasteur dans le canton de Zurich, connu par ses remarquables travaux sur le quatrième évangile (1). Il admet une époque de rédaction beaucoup plus ancienne que l'école de Tubingue. L'auteur doit avoir écrit son évangile dans un temps où le ἐκεῖνος dont il est question ch. XIX, v. 35, et qui n'est autre que l'apôtre Jean, vivait encore. Il invoque les nombreux témoignages ecclésiastiques en faveur de l'antiquité de cet évangile, la connaissance exacte des lieux et des temps qu'il révèle. L'auteur doit avoir été juif d'origine, converti plus tard au christianisme et désireux d'y amener ses coreligionnaires. Il doit avoir reçu une éducation savante, alexandrine, et s'être trouvé en relation avec les disciples du Baptiste et avec l'apôtre Jean; enfin, ce ne peut avoir été une personnalité tout à fait insignifiante et inconnue. Or, tous ces traits se trouvent réunis dans Apollos (Actes XVIII, 24-28), qui le premier appliqua au Christ glorifié la doctrine du Logos, qu'il avait puisée dans les écrits de Philon. Il mit la gnose de son temps au service du christianisme et plaça ses spéculations sous l'autorité du plus vénéré parmi les apôtres. L'évangile a été écrit à Ephèse en vue de l'Eglise de Corinthe,

(1) Die Evangelienfrage im Allgemeinen u. die Johannesfrage insbesondere. Zür. 1858. Voyez aussi : Ueber den Ursprung des 4ten Evangeliums. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1860. H. 2.

afin de vaincre la dernière opposition juive avec les armes d'une science et d'une connaissance de l'Ecriture plus hautes.

Parmi les disciples de Baur, celui qui s'écarte le plus des vues du maître dans le sens d'un rapprochement vers la théologie positive, c'est Albrecht Ritschl, né en 1828, professeur à Bonn et à Gœttingue. Il débuta par un travail solide sur les rapports entre l'évangile de Marcion et celui de Luc (1). Puis, dans son livre sur *les Origines de l'ancienne Eglise catholique* (2), il montra ce qu'il y a de faux et d'arbitraire dans l'emploi que fait Baur des mots de paulinisme et de pétrinisme; il contesta, en particulier, la longue domination de ce dernier jusqu'au milieu du second siècle. Dans une deuxième édition de cet ouvrage, complétement remaniée, Ritschl s'écarte encore davantage des vues de Baur et montre que le catholicisme n'est pas né d'une sorte de compromis entre le judéo-christianisme et la doctrine de saint Paul, mais qu'il a été le développement ou plutôt l'appauvrissement de cette dernière. Le grand mérite de Ritschl, c'est son exposition de la doctrine paulinienne, dans laquelle il relève certains éléments soi-disant judéo-chrétiens qui constituent en quelque

(1) Das Evangelium Marcion's u. das canonische Evangelium des Lucas. 1846.

(2) Die Entstehung der alt-catholischen Kirche. Bonn. 1850. 2e édition. 1857.

sorte le terrain neutre sur lequel pouvait se faire l'union de Paul avec les Douze. Ritschl s'est aussi livré à une critique approfondie du montanisme et des *Homélies clémentines*, dont l'impression, d'après lui, a été beaucoup trop puissante sur l'esprit de Baur, qui en a fait le point de départ de toute sa critique. Le chef de l'école de Tubingue a attaché une importance exagérée à ce roman de tendance du deuxième siècle et trop accentué la solidarité qui aurait existé entre les ébionistes esséniens et les apôtres. Notre auteur cherche aussi à signaler, soit dans les épitres de Paul, soit dans les synoptiques, des points de rattache pour l'authenticité de l'évangile de saint Jean. Nous citerons encore de lui une remarquable monographie sur *l'Histoire du dogme de la justification* (1) et de beaux travaux sur la théologie calviniste du seizième et du dix-septième siècles.

Mais Ritschl n'est pas seulement célèbre par ses ouvrages et par les nombreux articles qu'il a insérés dans les revues théologiques, il exerce aussi une grande influence dans sa chaire de professeur, tant par le souffle religieux et l'exquise noblesse qui caractérise son enseignement que par sa méthode calme, sensée et sereine qui impose d'elle-même la confiance à ses auditeurs.

On peut dire que, grâce aux travaux éminents

(1) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. Bonn. 1870.

sortis de l'école même de Baur et à l'application rigoureuse de sa méthode historique, les résultats, voire même les plus fondamentaux, de la critique du maître ont été renversés. Si, comme la plupart des interprètes l'admettent aujourd'hui, l'évangile de Marc, dans lequel l'antithèse entre le paulinisme et le pétrinisme apparaît neutralisée, est le plus ancien des évangiles, le premier anneau de la chaîne des déductions hégéliennes est brisé, et les origines du christianisme n'ont pas offert le spectacle d'une lutte aussi passionnée que le voulait l'école de Tubingue. Il en est de même des Actes des apôtres. Alors même que l'on doit y reconnaître une tendance à la conciliation, il ne s'ensuit pas qu'il faille les regarder comme inauthentiques, d'autant moins que l'expérience nous montre que les disciples d'hommes éminents se combattent presque toujours avec plus de zèle et d'acharnement que les chefs d'école eux-mêmes. Quant à la controverse au sujet de l'évangile de saint Jean, elle n'est pas épuisée sans doute, mais l'opinion qu'il faille chercher l'origine de cet écrit dans le cercle le plus intime des apôtres gagne de plus en plus du terrain. Enfin l'authenticité de la plupart des épîtres de saint Paul, grâce aux rétractations sorties de l'école de Tubingue, est aujourd'hui généralement reconnue. Et ce sont là, nous le répétons, des résultats obtenus par le seul moyen des recherches scientifiques, indépendamment de toute théorie

particulière sur l'inspiration ou sur l'autorité des saintes Ecritures.

VI

L'école de Tubingue n'a pas le monopole de la critique biblique, quoique nous ne trouvions nulle part ailleurs des travaux aussi considérables, aussi originaux, et qui se complètent mieux les uns les autres. Il est impossible de citer ici tous les noms : nous devons nous borner à mentionner les plus saillants.

GOTTFRIED CHRISTIAN FRIEDRICH LUCKE (1791-1855) (1), né près de Magdebourg, fit ses études à Halle et à Gœttingue, et subit puissamment l'influence des écrits de Herder et de Schleiermacher. Entouré d'un cercle de jeunes hommes distingués, animé des plus nobles aspirations pour ce qui est grand et beau, cultivant avec goût les études exégétiques, il devint l'un des représentants les plus éminents de cette nouvelle théologie qui essayait de concilier la science et la foi. Nature essentiellement réceptive, il savait se plonger avec amour dans un sujet noble et élevé, se l'assimiler parfaitement et le reproduire avec cette conviction émue que donne

(1) Voyez : Redepenning : Protestantische Kirchenzeitung. 1855. N° 10. Ehrenfeuchter : Studien u. Kritiken. 1855. H. 4. J. Müller : Deutsche Zeitschrift. 1855. N° 16 et 17.

toujours l'expérience personnelle. Il y avait chez lui un trait artistique qui lui permettait de colorer vivement tout ce à quoi il touchait. Ce qui achève de le caractériser, c'est sa prédilection pour le latin et l'habileté avec laquelle il maniait cette langue.

Privatdocent à Berlin en 1816, il fut nommé deux ans après professeur à l'université nouvellement créée de Bonn et passa en 1827 à Gœttingue. Toutes les branches de la théologie faisaient partie de son enseignement, mais il cultivait de préférence l'exégèse. C'est à la science biblique aussi qu'appartiennent ses écrits les plus importants, une *Herméneutique du Nouveau Testament* (1) et un *Commentaire* assez volumineux *des écrits de saint Jean* (2). L'herméneutique de Lücke est devenue classique. On peut dire qu'elle fixe d'une manière définitive les principes qui doivent régir la matière. Pour interpréter la Bible, le sens religieux est non moins nécessaire que les connaissances philologiques et historiques. Le semblable seul perçoit le semblable : « Celui-là seul, dit notre auteur, cherche réellement qui aspire à trouver, celui-là seul creuse qui est rempli d'amour ; celui-là seul trouve qui, croissant en amour, reçoit la lumière d'en haut. » Lücke demande au théologien d'unir une piété ardente à une science indépendante.

(1) Grundriss der N. T. Hermeneutik u. ihrer Geschichte. Gött. 1817.

(2) Commentar zu den Schriften des Johannes. Gött. 1820-32. 4 vol.

Le trait mystique qui se trouve au fond de son caractère et qui lui persuada de fondre ensemble, dans ses cours, la dogmatique et la morale pour n'en faire qu'une seule science, et lui fit concevoir le projet d'écrire une *Histoire de la mystique chrétienne,* l'attira aussi vers saint Jean, « l'évangile capital, le plus délicat et le plus profond de tous. » Il essaya, dans les quatre volumes qu'il consacra à cette étude, de prouver que le quatrième évangile et l'Apocalypse pouvaient être d'un même auteur, et combina d'une manière souvent ingénieuse, quoique nullement décisive, tous les arguments que l'on peut invoquer en faveur de cette thèse. Collaborateur d'un grand nombre de revues théologiques, Lücke, avec le talent plastique qui le distinguait, excellait dans les biographies et dans les nécrologues, témoins ceux de Schleiermacher, de Planck et de de Wette.

A côté de Lücke nous placerons Friedrich Bleek (1793-1859), doué d'un savoir gigantesque et d'une impartialité devenue proverbiale. Originaire du Holstein, il débuta, après de bonnes études philologiques et théologiques à Kiel et à Berlin, dans cette dernière ville, sous la direction de Schleiermacher, en 1818, en qualité de *privatdocent.* Il fut nommé professeur à Bonn en 1829 et y occupa pendant trente ans la chaire d'Ecriture sainte. Ses ouvrages appartiennent tous au domaine de l'exégèse et de la critique sacrée. Nous citerons, outre de nombreux articles dispersés

dans les revues, son *Introduction à l'épître aux Hébreux* (1), ses *Essais de critique évangélique* (2), son *Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* (3), son *Explication synoptique des trois premiers évangiles* (4), son *Commentaire sur l'Apocalypse* (5). Tous ces écrits, quoiqu'ils ne s'adressent qu'aux savants, se distinguent par une grande clarté, une méthode sévère et une singulière solidité de jugement. Bleek fait toujours preuve de l'impartialité la plus scrupuleuse et tient l'engagement qu'il a pris vis-à-vis de lui-même de n'accepter que ce qui, à ses yeux, est suffisamment documenté. Sans être aucunement sceptique, il se défie des hypothèses, a conscience des limites réelles de la science et continue chaque recherche jusqu'à ce que le plateau de la balance incline d'un côté ou de l'autre. Rien de brillant d'ailleurs, rien d'ingénieux, rien d'original presque dans ses écrits dont les résultats inspirent une confiance d'autant plus grande qu'ils sont présentés d'une manière plus sobre et plus modeste.

Schwarz a dit de Bleek qu'il est celui des disciples de Schleiermacher qui a le mieux et le plus résolûment conservé l'esprit critique et le sens du vrai du

(1) Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer. 1828-40. 3 vol.

(2) Beiträge zur Evangelienkritik. 1846.

(3) Einleitung in das A. T, herausgegeben durch seinen Sohn. Berl. 1860. Einleitung in das N. T. 1862.

(4) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien. 1862. 2 vol.

(5) Vorlesungen über die Apocalypse. Berl. 1862.

maître. Ses introductions aux livres sacrés sont des modèles d'exposition simple, lucide et substantielle. Elles montrent que la foi positive et la critique historique ne s'excluent pas, alors même que les recherches n'aboutissent souvent qu'à poser un point d'interrogation. Parmi les livres du Nouveau Testament, Bleek avait, lui aussi, une prédilection marquée pour l'évangile de saint Jean. Il soutint son authenticité contre l'école de Tubingue, en montrant que, jusque dans ses moindres détails, le quatrième évangile fait preuve d'une plus grande exactitude historique et même chronologique (les voyages à Jérusalem, la fête de Pâques et sa célébration en Orient, etc.) que les synoptiques. Il invoque aussi les nombreux témoignages historiques qui existent en sa faveur. D'où vient que cet évangile se trouve être accepté par tous les partis, lors de la formation du canon, s'il n'est né qu'au milieu du deuxième siècle?

Rien de plus frappant que le contraste entre Bleek et Rudolf Stier (1800-1862) (1), le représentant de l'exégèse édifiante et mystique. Né à Fraustad dans la province de Posen, il termina à Berlin et à Halle des études incomplètes. Nature poétique et enthousiaste, il s'était jeté à corps perdu dans les aspirations romantiques et patriotiques de cette époque. Lié avec Jean-Paul, il imita son genre maniéré et

(1) Voyez Nitzsch : Stier als Theologe. Barmen. 1865 et une biographie publiée par ses fils : Dr E. R. Stier. Wittemb. 1868.

prétentieux dans des essais littéraires (1), qu'il désavoua plus tard. Ce furent les épreuves, un deuil de cœur et l'étude de la Bible qui convertirent à Christ cette nature ardente et passionnée. Le *Gnomon* de Bengel et le *Commentaire biblique* de Fr. v. Meyer de Francfort devinrent sa lecture assidue. Il voyait alors à Berlin un groupe de chrétiens réveillés comme lui, Tholuck, Bethmann-Hollweg, le baron de Kottwitz. En même temps, il suivait les cours de Neander et de Lücke, sans toutefois les trouver assez orthodoxes. Puis il passa quelques années au séminaire pastoral de Wittemberg, où il se lia d'une amitié intime avec Rothe et Krummacher, tout en fréquentant assidûment la maison du directeur Nitzsch, le père, dont il épousa plus tard la fille. En 1824, Stier fut nommé professeur à l'école des missions de Bâle, puis successivement pasteur à Frankleben près de Mersebourg, à Wichlinghausen dans le Wupperthal, et plus tard surintendant à Schkenditz et à Eisleben.

Presque tous ses écrits traitent de la Bible, qui fut l'objet de l'étude patiente et passionnée de toute sa vie. Ses commentaires sur les *Discours du Seigneur Jésus* (2), sur ceux *des Apôtres* (3) et *des Anges* (4) ont

(1) Krokodileier. Träume u. Mährchen.

(2) Die Reden des Herrn Jesu. 1843-48. 7 vol. Die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. 1859. Une édition pour les laïques a paru sous le titre : Die Worte des Worts. Barmen. 1857. 3 vol.

(3) Die Reden der Apostel nach Ordnung u. Zusammenhang ausgelegt. 1824-30. 2 vol.

(4) Die Reden der Engel in der heil. Schrift. 1861.

eu un succès considérable ; il faut y joindre un *Commentaire sur les Psaumes* (1), *le second Esaïe*, *le livre des Proverbes*, *l'Epître aux Ephésiens* (2), celle *aux Hébreux*, celles *de Jacques et de Jude*. Son exégèse est basée sur une foi absolue dans l'inspiration et dans l'infaillibilité du texte sacré. Pour Stier, la personnalité de l'écrivain s'efface et disparaît presque entièrement devant celle du Saint-Esprit, qui est le *auctor primarius* de l'Ecriture. C'est lui qui a donné à la Bible, soit pour l'ensemble, soit pour les détails, cette ordonnance admirable, et aux divers passages leur sens profond et mystique ; c'est lui qui a établi l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre les évangiles et les épîtres. La pensée de Stier, ou plutôt celle qu'il prétend puiser dans la Bible, est profonde, ingénieuse, mais trop prolixe et trop raffinée. Ses ouvrages renferment des trésors d'observations psychologiques et philologiques : c'est un véritable embarras de richesse. Stier étudie les moindres nuances du langage biblique et en tire des remarques fines, quoique parfois trop recherchées. On sent aussi assez fréquemment les lacunes que présente l'éducation philologique et historique de l'auteur.

Heureusement ces défauts sont corrigés, en un certain sens, par l'absence d'esprit systématique et de ri-

(1) Auslegung von 70 ausgewählter Psalmen. 1834-35. 2 vol.

(2) Der Brief an die Epheser. 1846. 2 vol. Voyez aussi la très-recommandable Bible polyglotte dont Stier est l'éditeur.

gueur dogmatique. Stier — et en ceci il est fidèle à la tradition mystique — reste indépendant de toutes les écoles et de tous les partis. Il place la Bible au-dessus de toutes les dogmatiques et de toutes les confessions de foi. Aux théologiens de l'école de la conciliation, il reproche leur timidité et leurs inconséquences, aux luthériens leur servilisme dogmatique et leur esprit réactionnaire. Il s'éleva avec force contre l'idolâtrie du nom de Luther (1) : il donna lui-même une nouvelle édition de son catéchisme et une traduction de la Bible, basée sur celle de Luther, mais plus fidèle au texte et accompagnée de nombreux passages parallèles, choisis avec beaucoup de soin. De même il blâma l'usage exclusif des anciens cantiques (2), et tança vertement les attaques dirigées contre l'Union (3). Nous devons citer encore un *Abrégé homilétique* (4), dans lequel Stier réclame le retour à une prédication strictement biblique, pour la forme comme pour le fond, basée sur la Bible bien comprise dans son merveilleux organisme, et reproduite par le Saint-Esprit dans l'expérience de chacun. Il insiste sur la distinction à faire entre la prédication missionnaire et le sermon prononcé devant une communauté de chrétiens, et polémise vivement contre la routine et le pédantisme auxquels donne lieu l'obligation de prêcher

(1) Altes u. neues in deutscher Bibel. 1828. Darf Luther's Bibel unberichtigt bleiben ? 1836.

(2) Die Gesangbuchsnoth. 1838.

(3) Unlutherische Thesen, deutlich für Jedermann. 1855.

(4) Kurzer Grundriss einer biblischen Keryktik. 1830.

sur les péricopes traditionnelles. Stier a publié lui-même plusieurs recueils de sermons d'après ces principes (1). Ses souffrances corporelles, l'inflexibilité et la roideur de son caractère, sa polémique souvent passionnée, ainsi que son biblicisme rigide, expliquent peut-être pourquoi, malgré tant de beaux dons, il a si peu agi par son contact personnel, et pourquoi il s'est pour ainsi dire trouvé isolé pendant les vingt dernières années de sa vie.

Parmi les exégètes de valeur, nous devons nommer aussi HEINRICH AUGUST WILHELM MEYER (1800-1873), membre du consistoire de Hanovre, dont le *Commentaire critique et exégétique du Nouveau Testament* (2) jouit d'une grande et légitime considération en Allemagne. L'auteur a su unir des convictions chrétiennes sérieuses et un supranaturalisme biblique solide à un esprit vraiment scientifique; il a fait preuve de connaissances philologiques étendues, d'une grande impartialité et d'une perspicacité critique souvent remarquable. Meyer a tiré un heureux parti de la littérature exégétique ancienne et moderne, et a su, à travers les diverses éditions qui se sont succédé assez rapidement, maintenir son livre au niveau des progrès de la science.

(1) Evangelienpredigten. Epistelpredigten für das christliche Volk.

(2) Kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. Gött. 1832. Plusieurs parties de ce commentaire ont atteint leur 4e et leur 5e édition.

A côté de Meyer, nous rangerons, pour le Nouveau Testament, son homonyme JOHANN FRIEDRICH VON MEYER, sénateur de Francfort, célèbre par ses études cabalistiques et une traduction de la Bible, accompagnée d'un commentaire où prédomine la tendance mystique et allégorique (1) ; HERMANN OLSHAUSEN (1796-1839), professeur à Königsberg et à Erlangen, auteur de plusieurs commentaires estimés (2) ; JOHANN HEINRICH AUGUST EBRARD, professeur à Zurich et à Erlangen, d'origine réformée, continuateur d'Olshausen et auteur de plusieurs ouvrages concernant le dogme (3); EDUARD RIEHM, professeur à Halle, auteur d'un beau commentaire sur l'*Epître aux Hébreux* (4). Pour l'Ancien Testament, nous citerons GUSTAV FRIEDRICH OEHLER (1812-1872), professeur à Breslau et à Tubingue, connu par ses *Prolégomènes à la théologie de l'Ancien Testament* (5);

(1) Die heilige Schrift in berichtigter Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen. Frkft. 3 vol. 3e édit. 1842.

(2) Die Aechtheit der vier Evangelien. 1823. Ein Wort über tiefern Schriftsinn. 1824. Die biblische Schriftauslegung. 1824. Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. 1830-40. 4 vol.

(3) Kritik der evangelischen Geschichte. 1842. 2e édit. 1850. Das Evangelium Johannis. 1845. Der Brief an die Ebräer. 1850. Das Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte. 1845-46. 2 vol. Christliche Dogmatik. 1851-52. 2 vol. 2e édit. 1862-63. Handbuch der christlichen Kirchen- u. Dogmengeschichte. Erl. 1865. Sola ! Wissenschaftliche Beleuchtung von Dr Becks Rechtfertigungslehre. In Briefen. Erl. 1871.

(4) Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, dargestellt u. mit verwandten Begriffen verglichen. Ludwigsb. 1858. 2 vol.

(5) Prolegomena zur Theologie des A. T. 1845. Die Grundlage

Michael Drechsler, professeur à Erlangen, qui chercha à défendre l'unité et l'authenticité de la Genèse et d'Esaïe (1); Tuch († 1867), professeur à Leipzig, également célèbre par ses beaux travaux sur la Genèse (2); Karl Friedrich Keil, professeur à Dorpat, auteur d'une introduction et d'un commentaire étendu sur l'Ancien Testament, dans lequel nous trouvons de nombreuses notices archéologiques et d'intéressantes remarques homilétiques (3). Il est devenu célèbre par sa longue et ardente controverse (appelée la batrachomyomachie), avec son collègue Kurtz sur l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes. Nommons enfin Ludwig Diestel, professeur à Iéna, auteur d'une remarquable *Histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne* (4), et Paul Kleinert, professeur à Berlin, célèbre par ses recherches sur le droit et l'histoire littéraire de l'Ancien Testament (5).

der A. T. Weisheit. 1854. Ueber das Verhältniss der A. T. Prophetie zur heidnischen Mantik. 1861.

(1) Einheit u. Aechtheit der Genesis. 1838.

(2) Commentar über die Genesis, herausgegeben von Arnold. Halle. 1871.

(3) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen u. apokryphischen Schriften des A. T. 2e édit. Frankf. a. M. 1859. Biblischer Commentar über das A. T. mit Delitzsch. Handbuch der biblischen Archäologie. Frkf. a. M. 1859. 2 vol.

(4) Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche. Jena. 1869.

(5) Untersuchungen zur A. T. Rechts- u. Literaturgeschichte. Bielef. 1871.

VII

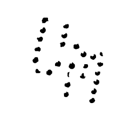
Georg Heinrich August Ewald occupe une place à part parmi les exégètes. Indépendant de caractère comme de convictions, il n'a voulu s'inféoder à aucun parti, et préfère au besoin l'isolement à la popularité. Malheureusement cette respectable indépendance s'allie à un tempérament très-personnel, naturellement passionné et violent. Véritable esprit dictatorial, il prétend régenter la science de la Bible, mais grâce à la richesse et à l'originalité de ses idées, il a donné une impulsion féconde même à ses adversaires. Né à Gœttingue en 1803, fils d'un pauvre tisserand, il débuta comme maître d'école à Wolfenbüttel, et dut à des efforts persévérants et à un travail infatigable le rang considérable qu'il a conquis dans la science. Professeur à Tubingue et à Gœttingue, Ewald est aujourd'hui l'un des orientalistes les plus distingués de l'Allemagne. Mêlé à la politique militante, grâce à de fortes convictions et à une fidélité inébranlable à la cause de la justice, il a été suspendu une première fois de ses fonctions, en 1834, à cause de ses opinions libérales; en 1866, il a été destitué pour refus de serment, après l'annexion du Hanovre à la Prusse. Depuis lors Ewald est au Parlement allemand le défenseur courageux

des libertés et de l'indépendance des populations opprimées et violentées par la politique de M. de Bismarck.

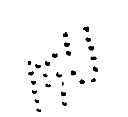
Ewald est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages sur l'Ancien et le Nouveau Testament (1), ainsi que d'une Revue biblique tout entière rédigée par lui (2). Théologien libéral et même d'opinions avancées, membre du *Protestantenverein*, il fait néanmoins une guerre acharnée à l'école de Tubingue. On doit regretter profondément le ton âpre et passionné de sa polémique, la haine et les insultes qu'il prodigue à ses adversaires, son style échauffé, la fatuité avec laquelle il se décerne des éloges, son exposition enfin diffuse et prétentieuse, mélange de haute fantaisie et de critique. Ewald se représente les commencements de la littératurature évangélique comme Schleiermacher. La tradition a été la source commune où tous les auteurs ont puisé. Elle s'était incarnée en quelque sorte dans ces évangélistes ambulants (*Reiseevangelisten*) qui allaient porter de lieu

(1) Hebräische Grammatik. 1827, avec de nombreuses éditions depuis lors. Das Hohe Lied Salomo's. 1826. Die poetischen Bücher des A. T. 1835-37. 4 vol. Die Propheten des A. T. 1840. 2 vol. Die Geschichte des Volkes Israël. 1843-50. 4 vol. 3e édit. Gött. 1864-68. Die Geschichte Christi u. seiner Zeit. Die Geschichte des apostolischen u. nachapostolischen Zeitalters. 2 vol. Die Alterthümer des Volkes Israël. 1848. Die drei ersten Evangelien. 1850. Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des alten u. neuen Bundes. Leipz. 1871. 4 vol. Voyez aussi ses commentaires sur le Livre d'Hénoch et sur les Livres sibyllins.

(2) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft depuis 1849.



en lieu le souvenir de ce que Jésus avait fait et enseigné. Toutefois l'on sentit de bonne heure le besoin de fixer de chères expériences et de lier entre eux les récits isolés auxquels elles se rattachaient. Il a dû se former ainsi des groupes principaux, des faisceaux de récits qui sont comme les noyaux de nos évangiles canoniques. Le premier essai de ce genre, c'est l'évangile de Philippe, écrit en hébreu et renfermant une exposition des faits les plus marquants de la vie du Christ et de ses disciples, « ces cimes les plus élevées autour desquelles les autres récits sont venus flotter, charriés par la tradition. » C'était un écrit court, ne contenant point les récits de l'enfance ni des discours étendus, et qui a passé presque tout entier dans notre Marc canonique. En même temps se forma un recueil de sentences de Jésus qui, dès l'abord, furent arrangées et groupées d'après un plan convenu, tel que cela ressort encore aujourd'hui de l'examen du sermon de la montagne, des paraboles, etc. L'auteur de ces Discours, écrits en hébreu, fut l'apôtre Matthieu, que consultèrent Marc et Luc. A côté de l'évangile de Philippe et des discours de Matthieu, il a dû exister encore une série d'écrits dans lesquels nos évangiles ont puisé et dont il est facile de découvrir la trace si on les examine avec soin. Ewald présente à ce sujet les hypothèses les plus aventureuses comme des faits indiscutables. Ses jugements sont souvent bizarres, et les inductions qu'il tire du style



de nos évangiles dénotent beaucoup d'arbitraire.

A côté d'Ewald, nous placerons KARL AUGUST KNOBEL (1807-1863), professeur à Giessen, et l'un des plus grands connaisseurs de l'antiquité orientale. Son savant ouvrage sur le *Prophétisme chez les Hébreux* (1), et ses commentaires sur l'Ecclésiaste, Esaïe, Josué et les divers livres du Pentateuque (2), sont fort estimés; son essai sur le tableau des peuples (Genèse X) (3) a été justement remarqué à cause des recherches ethnographiques solides dont il témoigne. Pour tout ce qui concerne le côté linguistique et archéologique de l'Ancien Testament, Knobel est sans rival. Ce qui lui fait entièrement défaut, c'est le sens poétique et parfois aussi le sens religieux. Knobel se rattache à l'école rationaliste, mais sa science toujours impartiale et son sens critique, doué d'un don heureux de divination, l'ont fait arriver à des résultats qu'à plus d'un égard on peut considérer comme définitifs. Dans sa polémique avec Ewald (1), en particulier, la vérité est presque toujours du côté de notre auteur.

EDOUARD REUSS a pris, dans la critique sacrée, la même position indépendante qu'Ewald. Le savant

(1) Prophetismus der Hebräer. Bresl. 1837. 2 vol.

(2) Commentar über das Buch Kohelet. 1836. id. zu Jesaja. 1843. id. zu der Genesis. 1852. id. zu dem Exodus u. dem Leviticus. 1857. id. zu Numeri Deuteronomium u. Josua. 1861.

(3) Die Völkertafel der Genesis. 1850.

(4) Exegetisches Vademecum für Hrn. Ewald in Tübingen. Giessen. 1844.

professeur de Strasbourg ne veut être qu'historien : il y met sa gloire, et presque sa vanité. Élever, à force de recherches, de sagacité, d'impartialité, la critique à la hauteur de l'histoire, voilà son ambition. Et il faut bien le dire, sa critique, toujours fine, scientifique et mesurée, a atteint les limites mêmes de la perfection. L'auteur s'élève avec le plus grand succès contre les résultats de l'école de Tubingue, en particulier en ce qui concerne les épîtres de Paul et l'antithèse trop absolue du judéo-christianisme et du paulinisme, qui, selon elle, domine le siècle apostolique. Les arguments de Reuss en faveur de l'authenticité de ces épîtres sont presque toujours décisifs. Il se prononce avec moins de netteté dans la question johannique. Le quatrième évangile lui paraît avoir un caractère dogmatique plutôt qu'historique. Son authenticité pourtant n'est pas impossible, sauf en ce qui concerne les discours qui auraient été arrangés par l'auteur d'après un plan savamment combiné qu'attestent le prologue et la succession méthodique des récits. Quant aux évangiles synoptiques, Reuss ne croit pas que la science soit déjà en mesure de donner une solution satisfaisante sur leur origine, leur mode de composition et leurs rapports de coordination ou de dépendance. Il nie de même la possibilité, avec le peu de données que nous possédons et l'absence complète d'indications chronologiques, d'écrire une vie de Jésus. Nos évangiles n'ont pas la prétention d'être des œuvres historiques

dans le sens moderne du mot. L'ouvrage capital de notre auteur est son *Histoire des écrits du Nouveau Testament* (1), qui a renouvelé pour ainsi dire l'ancienne isagogie. L'introduction aux livres sacrés est devenue, entre ses mains, une histoire littéraire qui, dans une série de paragraphes artistement groupés et accompagnés de notes savantes, traitent successivement de l'origine de ces livres, du canon, du texte, de la traduction et de l'interprétation. Nous citerons encore du même auteur les ouvrages qu'il a bien voulu écrire en français pour initier notre public aux questions de haute critique religieuse (2), ainsi que son édition des œuvres de Calvin en collaboration avec MM. Cunitz et Baum, et sa savante monographie sur les éditions du Nouveau Testament grec, publiée à l'occasion de l'inauguration de l'université allemande de Strasbourg (3).

Ici se placent aussi les intéressants et instructifs ouvrages du professeur Weizsaecker, de Tubingue, en particulier son livre sur les *Origines de l'Histoire évangélique*. L'auteur paraît incliner vers l'hypothèse d'un évangile primitif, dont les nôtres seraient des

(1) Geschichte der heiligen Schriften N. T. Braunschw. 1843. 2e édition entièrement refondue. 1853. 4e édition. 1869.

(2) Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 1852. 2 vol. Histoire du canon. Traduction et commentaire sur l'épître aux Hébreux. Nombreux articles dans la Revue de théologie de Colani depuis 1850.

(3) Bibliotheca N. T. Græci cujus editiones ab initio typographiæ ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit... Braunschw. 1872.

imitations plus ou moins complétées par d'autres documents (1).

Nous nommerons enfin THEODOR KEIM, né à Stuttgard en 1825, élève du séminaire de Tubingue sous Baur, professeur à Zurich et récemment appelé à Giessen et à Berlin. Après s'être fait connaître par quelques monographies historiques d'une certaine valeur (2), il développa, dans un volumineux ouvrage intitulé *Jésus de Nazareth* (3), les vues ingénieuses et solides qu'il avait esquissées dans son *Christ historique* (4). L'auteur examine avec une grande impartialité, une sagacité et un tact critique dignes d'éloges, les principales difficultés que soulève le grave problème qu'il s'est proposé d'étudier. Indépendant lui aussi au milieu des partis, tout en relevant de l'école de Tubingue, Keim reproche aux disciples de Baur la manière cavalière dont ils traitent souvent les textes et la témérité avec laquelle ils remplacent les explications reçues par des hypothèses hasardées et plus difficiles à admettre que les faits dont elles doivent tenir lieu. Dans toutes les questions, si nombreuses et si délicates, dont s'occupe la critique évan-

(1) Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen u. den Gang ihrer Entwicklung. Gotha. 1864.

(2) Der Uebertritt Constantins des Grossen zum Christenthum. 1862. Ambrosius Blaser, der schwäbische Reformator. 1860.

(3) Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht u. ausführlich erzählt. Zürich. 1869-1872. 3 vol.

(4) Der geschichtliche Christus. Zürich. 1865.

gélique, l'auteur observe une grande réserve. Plus explicite que Reuss, qui ne se prononce pas nettement sur ce point, il ne peut se décider à nier le miracle, et en particulier celui de la résurrection du Christ, qui lui semble appuyé des témoignages historiques les plus solides. C'est d'après saint Matthieu, qu'il considère comme le plus ancien et le plus fidèle de nos évangiles, que Keim essaye de reconstruire l'histoire de Jésus, en donnant une attention particulière au développement de l'idée et du caractère messianiques. Il accentue dans la personne de Jésus le type judaïque, lui prête des vues particularistes très-prononcées, et croit qu'en matière eschatologique surtout, il a partagé les idées grossières et erronées de son temps. L'ouvrage de Keim est l'un des plus complets, des plus soignés et des plus ingénieux qui aient été écrits sur la vie de Jésus; il unit à une critique pénétrante, reposant sur l'érudition la plus solide, une imagination puissante et le don merveilleux d'animer, de ressusciter pour ainsi dire à nos yeux le passé dont il retrace l'histoire : mais il n'est pas exempt pourtant d'une certaine recherche et d'une certaine affectation littéraire (1).

(1) Tout récemment Keim vient de publier sous le titre : Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt, Zür., 1873, Dritte Bearbeitung, un 3e ouvrage sur le même sujet, destiné sous cette forme nouvelle aux laïques cultivés qui s'intéressent aux questions religieuses.

VIII

Parmi les savants qui ont le plus contribué à développer la science biblique, soit en réunissant les matériaux relatifs à l'histoire littéraire de la Bible, soit en coordonnant et en exposant la doctrine qui y est contenue, nous nommerons encore BAUMGARTEN-CRUSIUS (1788-1843), professeur à Iéna, qui appliqua à la théologie biblique et à l'histoire des dogmes toutes les ressources de son esprit fin, pénétrant et strictement impartial (1), et CARL AUGUST CREDNER (1797-1857), professeur à Giessen, dont les ouvrages sur l'introduction au Nouveau Testament et l'histoire du canon dénotent une science solide, fruit de recherches infatigables et exposée avec une rare clarté (2). HERMANN HUPFELD (1796-1866), professeur à Marbourg et à Halle, chrétien pieux et savant consciencieux, aussi scrupuleux dans ses affirma-

(1) Grundlinien der biblischen Theologie. Jena. 1828. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1832. 2 vol. Compendium der Dogmengeschichte. 1840-46. 2 vol. Voyez aussi son Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz., 1820, et son Handbuch der christlichen Sittenlehre. 1827.

(2) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle. 1832-38. Einleitung in's N. T. 1836. Zur Geschichte des Kanons. Halle. 1847. Das N. T. nach Zweck, Ursprung u. Inhalt. 1841-43. 2 vol. Geschichte des N. T. Kanons. Berl. 1859. Voyez aussi : Der Prophet Joël. 1831. Erörterung kirchlicher Zeitfragen. 1846.

tions que d'une droiture exemplaire dans sa polémique, mais lourd et prolixe dans la forme, ennemi des hypothèses ingénieuses et des procédés d'allégorisation, est l'auteur d'une grammaire hébraïque estimée, d'un grand nombre de commentaires, et d'une brochure sur la méthode d'introduction aux livres bibliques qui a renouvelé cette science (1).

GOTTHARD VICTOR LECHLER, professeur à Leipzig, dans son ouvrage sur les deux premiers siècles, s'applique à réfuter les vues de l'école de Tubingue. Tout en accordant à ses adversaires l'existence de divergences dans l'enseignement de Paul et dans celui des Douze, correspondant au double courant du judéo- et du pagano-christianisme, il croit pouvoir affirmer en même temps leur unité en les ramenant tous deux à l'enseignement de Jésus-Christ, leur maître commun (2). HEINRICH WILHELM JOSEPH THIERSCH, d'abord professeur à Marbourg, puis l'un des chefs

(1) Beiträge zur Bearbeitung der hebräischen Grammatik. 1841. Ueber den Begriff u. die Methode der sogenannten biblischen Einleitung. 1844. Ueber die Quellen der Genesis u. die Art ihrer Zusammensetzung. Berl. 1853. Commentar über die Psalmen. Gotha. 1855-62. 4 vol. Die heutige theosophische oder mythologie Theologie u. Schrifterklärung. Berl. 1861. Voyez aussi : Riehm : H. Hupfeld. Ein Lebensbild. Halle. 1867.

(2) Das apostolische u. nachapostolische Zeitalter. Haarl. 1851. 2e édit. 1857. Voyez aussi sa remarquable étude : Ueber den Begriff der Apologetik, ein historischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode u. Stellung dieser Wissenschaft, Stud. u. Krit., 1839, H. 3. ; sa Geschichte des englischen Deismus, 1841; et sa monographie : Johann von Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation. Leipz. 1873.

des irvingiens, a également combattu la théorie de l'école de Baur. Ses ouvrages, en particulier son *Histoire de l'Eglise chrétienne dans l'antiquité*, sont écrits avec un rare talent, une chaleur entraînante et un souffle de piété incomparable ; ils renferment des vues ingénieuses, profondes, quoique parfois contestables au point de vue historique (1). BERNHARDT WEISS, professeur à Kiel, est connu par des travaux estimés sur l'évangile de Marc et sur la théologie de saint Jean, et surtout par son livre classique sur la *Théologie biblique du Nouveau Testament*. Weiss trouve dans le fait du salut, résumé dans l'apparition de Jésus-Christ, l'unité des doctrines diverses contenues dans les livres du Nouveau Testament. C'est ce fait, dans sa richesse concrète, qui a provoqué les manifestations les plus variées dans le domaine de la vie et de la pensée religieuses. D'après Weiss, Marc serait l'évangile primitif, qui a servi de base à Matthieu et à Luc. Notre auteur a consacré un soin particulier à étudier la doctrine de saint Paul; il constate quatre degrés dans le déve-

(1) Geschichte der christl. Kirche im Alterthum. Frkft. a. M. 1852. 2 vol. Voyez aussi son Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der N. T. Schriften, 1845, qui contient de précieuses indications pour l'histoire du canon. Einige Worte über die Aechtheit der N. T. Schriften u. ihre Erweisbarkeit aus der ältesten Kirchengeschichte, gegenüber den Hypothesen der neuesten Kritiker. 1846. Il faut encore citer de Thiersch ses Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus, 1846, 2e édit. 1848, 2 vol.; ses Erinnerungen an E. A. von Schaden, 1853, et son ingénieux et profond traité sur la vie de famille chrétienne : Ueber christliches Familienleben. 1855.

loppement de la pensée religieuse de l'Apôtre, auxquels correspondent quatre groupes d'épîtres, celles aux Thessaloniciens, les quatre grandes épîtres (Romains, Galates, Corinthiens), les épîtres dites de la captivité (Ephésiens, Colossiens) et les épîtres pastorales (1).

Les sciences bibliques sont aussi redevables de grands progrès à WILHELM GESENIUS (1785-1842), professeur à Halle, qui, l'un des premiers, appliqua à l'étude de la langue hébraïque les principes de la philologie rationnelle. Sa *Grammaire*, et surtout son *Dictionnaire*, sont des monuments vraiment classiques d'érudition patiente et de solides connaissances linguistiques (2). Nous en dirons autant des ouvrages de GEORG BENEDIKT WINER (1789-1858), professeur à Leipzig, qui, le premier, étudia et exposa d'une manière vraiment scientifique les principes de la langue hellénistique du Nouveau Testament, et déposa dans son *Dictionnaire biblique*, avec une concision et une précision dignes d'éloges, des trésors

(1) Der Philipperbrief ausgelegt. Berl. 1859. Johanneischer Lehrbegriff in seinen Grundzügen. Berl. 1863. Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. Berl. 1868. 2e édit. 1872. Das Marcus-Evangelium u. seine synoptische Parallele. Berl. 1872.

(2) Hebräisches u. chaldäisches Wörterbuch über das A. T. 1810-12. 2 vol. 4e édit. 1834. La 1re édition de sa grammaire est de 1813, la 3e de 1842. Voyez aussi son Lehrgebäude der hebräischen Sprache. 1817, sa Geschichte der hebraïschen Sprache u. Schrift. 1815, ainsi qu'une traduction et un commentaire du prophète Esaïe. Halle, 1821 en 3 vol. 2e édit. 1829.

de connaissances historiques, géographiques et archéologiques concernant la Palestine (1).

Pour la critique du texte du Nouveau Testament, nous citerons, indépendamment de MATTHAEI, RŒDIGER, TITTMANN, THILO et THEILE, CARL LACHMANN (1793-1851), professeur à Berlin, qui, le premier, établit le principe qu'il fallait renoncer à trouver le texte authentique, et se borner à rétablir le plus ancien, que ce savant philologue crut pouvoir placer au temps de Jérôme (2). Aussi hardi et plus infatigable encore que Lachmann, CONSTANTIN TISCHENDORF, professeur à Leipzig, enrichit la science du texte d'une foule de découvertes et de remarques précieuses (3). Il s'occupa aussi de l'époque de la rédaction de nos évangiles, en réunissant les témoignages d'Irénée, de Tertullien, de Théophile, de Tatien, ainsi que ceux qui se trouvent dispersés dans les écrits des hérétiques et des évangiles apocryphes : il réussit ainsi à démontrer que tous les écrits qui

(1) Grammatik des N. T. Sprachidioms. Leipz. 1822. 6e édit. 1844. Biblisches Realwörterbuch. 1820. 3e édit. 1847. Lexicon manuale hebraïcum et chaldaïcum. 1828. Voyez aussi son Handbuch der theol. Literatur. 1825-40, et sa Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien. 1824. 2e édit. 1837.

(2) N. T. græcum ex recensione C. L. Berl. 1831, suivi de plusieurs éditions jusqu'en 1850.

(3) N. T. græce textum. Leipz. 1841. N. T. græce ex Sinaitico, codice omnium antiquissimo. Lips. 1868, après sa découverte d'un manuscrit très-ancien déposé dans un couvent du mont Sinaï. Novum Testamentum græce. Editio octava critica major. Lips. 1872.

forment notre recueil sacré ont été connus et cités déjà dans le premier quart du deuxième siècle (1).

(1) Wann wurden unsre Evangelien verfasst? Leipz. 1865. Voyez aussi sa brochure : Haben wir den ächten Schriffttext der Evangelien u. Apostel? Leipz. 1872.

CHAPITRE III

LE NÉO-LUTHÉRANISME

I

Les vieux luthériens qui, lors de l'introduction de l'Union en Prusse, sortirent de l'Eglise par fidélité à l'égard des anciens dogmes, formèrent un parti exclusivement religieux qui eut ses confesseurs et ses martyrs, mais mena une existence assez obscure. Il n'en est pas de même des nouveaux luthériens. Ce parti dut son origine et son importance à la révolution de 1848 et à la réaction qui la suivit. Il se développa surtout dans les pays dans lesquels l'Eglise unie n'avait pas été officiellement introduite, dans le Mecklembourg, en Saxe, dans le Hanovre, en Bavière. Plus tard seulement il se répandit aussi en Prusse et dans les pays gagnés à la cause de l'Union. Les néo-luthériens ne forment pas sans doute un parti compacte : les membres dont il se compose obéissent à des intérêts soit purement théologiques, soit ecclésiastiques ou juridico-politiques ; mais, d'ordinaire, ils se liguent ensemble et se prêtent un appui mutuel.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est la solidarité compromettante qui s'est établie entre les intérêts politiques et les intérêts ecclésiastiques au sein du parti conservateur, l'alliance étroite entre le pastorat luthérien et le parti féodal pour défendre les deux institutions divines, le trône et l'autel, également menacées par la démocratie, et pour combattre à outrance l'anarchie des idées et les progrès du parlementarisme. Ebranler l'autorité dans le domaine de l'Etat par les théories subversives du droit des majorités et du contrôle parlementaire, c'est, aux yeux de ce parti, ruiner du même coup l'autorité dans le domaine religieux, et *vice versa.* Devant la marée montante des idées démocratiques, importées surtout de la France, en présence du danger d'une révolution politique et sociale, le parti conservateur songea à tirer parti des ressources que mettait à sa disposition l'Eglise, de même que celle-ci, menacée par le développement des idées philosophiques et les progrès de la critique biblique, chercha un refuge dans les bras de l'Etat, sans voir que cette union, dans l'esprit réactionnaire, était bien autrement fatale et allait bien autrement discréditer l'Eglise que l'Union décrétée en 1817 entre les luthériens et les réformés.

Ce qui distingue, en second lieu, la tendance néo-luthérienne, c'est la répulsion que lui inspire le piétisme qu'elle met sur la même ligne que le rationalisme, les flétrissant et les poursuivant tous deux sous le nom commun de subjectivisme ou d'indivi-

dualisme. Déjà Hengstenberg, dans son manifeste de 1840, avait dévoilé les prétendues faiblesses du piétisme, l'importance attribuée aux bonnes œuvres au détriment de la justification par la foi seule, son dédain de la doctrine, du sacerdoce, de l'Eglise, sa tendance séparatiste. Kliefoth, dans une Adresse à la faculté de théologie de Gœttingue, renouvela et précisa ces attaques. Il appelle Spener une plante exotique dans l'Eglise luthérienne : c'est lui qui l'a affaiblie et déchirée en y introduisant le levain funeste du subjectivisme. Le piétisme a fait alliance avec le rationalisme comme Hérode avec Pilate. Les luthériens rangent, dans la catégorie des adversaires de la vraie foi, Schleiermacher, Neander et leurs disciples, toute l'école dite de la conciliation depuis Ullmann jusqu'à Hengstenberg lui-même. Ils les appellent des idéologues qui, caressant le rêve d'une Eglise de l'avenir, méconnaissent celle du présent. L'Eglise, à leurs yeux, n'est pas une idée, un idéal; elle est un fait, une institution objective garantie par des lois et des traités. Son domaine n'est pas le domaine religieux et moral seulement, c'est avant tout le terrain juridique. Quant à la religion, elle ne doit pas être considérée de préférence comme un sentiment et une direction de la vie, mais comme un dogme. Les néo-luthériens insistent par-dessus toute chose sur la doctrine pure; elle est la couronne, le sanctuaire inviolable, le trésor céleste de l'Eglise. La distinction entre les articles fondamentaux et les

articles secondaires de la doctrine est une invention diabolique pour séduire les esprits et les détourner de la vérité. Tout dans la vraie doctrine se tient, tout y est fondamental. Conséquents avec eux-mêmes, les docteurs de ce parti s'empressent à l'envi de remettre en honneur les formules dogmatiques du seizième et du dix-septième siècle; ils s'efforcent de les inculquer aux intelligences ou du moins à la mémoire des hommes de notre génération, qui les ont oubliées. La foi, l'expérience personnelle et intime s'arrangeront de ces formules comme elles pourront. L'essentiel, c'est que les confessions de foi, dans lesquelles la vérité religieuse a trouvé son expression la plus parfaite, soient de nouveau remises en vigueur partout où elles sont tombées en désuétude, et imposées comme norme suprême de la prédication et de l'enseignement théologique.

Il y a plus. Conséquente avec son principe, l'école luthérienne se voit obligée de compléter et de dépasser ces symboles. En présence des propositions sur le salut par la *sola fide* qui lui sont manifestement défavorables, elle affirme que les réformateurs se sont laissé emporter trop loin dans leur zèle contre les pratiques romaines, qu'ils n'ont point relevé suffisamment le côté positif du dogme de l'Eglise, son caractère visible et sacramentel. Aussi, remplaçant l'acte et le rôle de la foi personnelle par ceux du sacrement, c'est sur ce dernier que ces théoriciens font reposer l'idée de l'Eglise. Tous les baptisés sont mem-

bres-nés et font partie intégrante de la communauté, car c'est le baptême qui confère la foi. Divinement établie dans son organisme visible, l'Eglise a des charges auxquelles sont confiés l'administration régulière des sacrements et le maintien des ordonnances. Au dogme protestant du sacerdoce universel, on oppose la théorie du sacerdoce clérical, du caractère sacramentel de l'ordination. Le ministère évangélique redevient une sorte de fonction médiatrice entre le troupeau et Dieu, et le fidèle est réduit à un rôle purement passif en face de la Parole et du sacrement. C'est là ce que l'on appelle le réalisme, en opposition avec l'idéalisme dont les luthériens accusent leurs adversaires de se rendre coupables.

Les principaux organes de cette tendance sont la *Revue théologique et ecclésiastique* de Guericke (1), la *Revue protestante d'Erlangen*, dirigée par Hofmann et quelques-uns de ses collègues (2); la *Feuille ecclésiastique saxonne*, rédigée par Kahnis (3); la *Revue ecclésiastique de Rostock*, publiée sous la direction de Kliefoth et de Mejer (4); *la Feuille mensuelle* pour l'Eglise luthérienne de la Prusse, rédigée par Wangemann (5); *la Gazette luthérienne*, publiée

(1) Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie u. Kirche von Dr. Delitzsch u. Dr. Guericke. Leipzig.

(2) Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche von v. Hofmann u. andern. Erlangen.

(3) Sächsisches Kirchen-u. Schulblatt.

(4) Kirchliche Zeitschrift.

(5) Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preussens.

sous la direction de Luthardt (1). Nous verrons, du reste, plus loin que les faits ne répondent guère à la théorie, et que si les luthériens réservent toute leur sévérité pour leurs adversaires, ils se montrent pleins d'indulgence pour leurs propres hérésies. Pourvu que l'on se rattache extérieurement aux symboles luthériens et que l'on adopte les quelques mots d'ordre du parti, cela leur suffit. On sera étonné de voir quelles divergences des confessions de foi et quelle indépendance du dogme ecclésiastique abrite le manteau complaisant du luthéranisme.

II

Le chef du parti néo-luthérien, pendant de longues années, était FRIEDRICH JULIUS STAHL (1802-1861). Né à Munich de parents juifs — son père était marchand de bétail — il se mit déjà comme étudiant en opposition violente avec son condisciple Feuerbach. C'est sous l'influence de Schelling et de sa philosophie que Stahl entra dans l'Eglise luthérienne à Erlangen en 1819. Il étudia le droit et ne tarda pas à se distinguer par des aptitudes peu communes. Nommé d'abord professeur à Erlangen et à Würtzbourg, il

(1) Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. Il faut y ajouter la Dorpater Zeitschrift für Theologie u. Kirche et les Pastoral-theologische Blätter fondés par Vilmar.

fut appelé en 1840 à Berlin, conjointement avec Schelling, pour y combattre l'influence de la philosophie de Hegel. C'est à son collègue qu'il emprunta sa polémique contre la philosophie rationnelle, la raison *à priori* et les pures nécessités logiques. Il réclama une volte-face de la science vers les doctrines positives et échangea bientôt l'idéalisme de Schelling contre le confessionalisme luthérien. Les divers ouvrages de Stahl nous révèlent le développement de ses idées vers une doctrine de plus en plus autoritaire. Elle se trouve déjà en germe, quoique habilement voilée encore, dans sa *Philosophie du droit au point de vue historique* (1). L'auteur essaye de faire découler l'idée du droit et celle de l'Etat de la révélation chrétienne. Dans une critique des divers systèmes juridiques, il n'accorde le caractère de philosophiques qu'à ceux qui regardent le monde comme le produit d'un acte libre de Dieu. Il établit le droit divin des rois et la nécessité de leur sacre; il condamne les révolutions, tout en leur assignant une place dans le plan de la providence divine. Il demande que la police, régie d'après les principes chrétiens, exerce une action sérieuse sur la moralité publique, sur la religion, l'enseignement et la littérature. Quant au christianisme, Stahl ne le conçoit que comme religion de l'Etat. Dans son second ouvrage sur la *Constitution ecclésiastique d'après la*

(1) Philosophie des Rechts, nach geschichtlichen Ansichten. 1830-37. 3e édition 1854.

doctrine et le droit des protestants (1), il préconise le système épiscopal comme le seul légitime au point de vue de l'histoire.

A partir de 1845 les écrits de Stahl se succèdent rapidement, soit sous forme de brochures, soit en gros volumes destinés à défendre le principe monarchique et l'Eglise luthérienne (2). Intimement lié avec Hengstenberg, il se trouve à la tête de la minorité confessionnelle au synode général de 1846. Son importance va croissant à partir de 1848. Nous empruntons les traits principaux de son portrait à Schwarz, qui l'a admirablement caractérisé. Stahl fut à la chambre des seigneurs, dans les conseils du gouvernement, dans les diètes ecclésiastiques, dans les conférences pastorales et dans les associations chrétiennes, le chef du parti féodal et autoritaire. Fidèle à sa devise, « Je sers, » il mit sa parole habile et son brillant talent d'écrivain au service de la grande cause de l'ordre; il réussit à discipliner et à concentrer en un faisceau tous les éléments réactionnaires du temps. Revêtir l'égoïsme du parti féodal des formes onctueuses de la piété chrétienne, élever

(1) Die Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht der Protestanten. 1840. 2e édition. 1862.

(2) Ueber Kirchenzucht. 1845. Das monarchische Princip. 1846. Fundamente einer christlichen. Philosophie. 1846. Der christliche Staat u. sein Verhältinss zu Deismus u. Judenthum. 1847. Ueber Revolution u. constitutionnelle Monarchie. 1848. Was ist Revolution? 1852. Der Protestantismus als politisches Princip. 1853. Die catholischen Widerlegungen. 1854. Ueber christliche Toleranz. 1855. Wider Bunsen. 1856. Die lutherische Kirche u. die Union. 1859.

l'arbitraire du pouvoir absolu au rang d'une institution divine, agiter devant les imaginations troublées le spectre de la révolution et de l'athéisme, jouer avec les mots de liberté et de tolérance en leur donnant un sens absolument inoffensif, insulter la conscience protestante en l'accusant de subjectivisme : telle est la tâche que s'imposa ce brillant esprit. Tout ce qui lui restait encore d'idéalisme des années de sa jeunesse, il l'employait à servir les intérêts étroits de son parti. Il eut la gloire de comprendre son temps et de trouver les formules pour les tristes années de peur et d'oppression que l'Allemagne traversa de 1849 à 1858. Doué d'une grande souplesse, d'une clarté et d'une élégance de style incomparables, diplomate habile, orateur éloquent et spirituel, Stahl réussit à poétiser et à défendre, avec une apparence de profondeur et de science, les priviléges surannés des hobereaux et les conceptions grossières des pasteurs luthériens. Elevant leurs préjugés à la hauteur de principes, il les entoura d'une auréole chrétienne, en exploitant habilement en leur faveur la Bible et la tradition religieuse. Il exerça une domination absolue sur tout son parti, dont l'enthousiasme bruyant a dû souvent remplir de dégoût son esprit fin et cultivé.

On a dit de Stahl qu'il était un Guizot prussien, mais il serait plus juste de le comparer à D'Israëli. Essentiellement souple et insinuant, il émaille ses discours et ses écrits de pointes fines et d'antithèses

brillantes; il excelle dans l'art de trouver des formules et de multiplier les définitions. Aux vérités les plus banales et les plus brutales, il sait donner je ne sais quel éclat, quelle noblesse, quelle tournure aristocratique. Au milieu de la polémique la plus irritante, il est toujours plein de mesure. Exclusif et intraitable en matière de principes, il est d'une politesse et d'une urbanité rares dans le commerce avec les hommes. Sa tactique habituelle consiste à faire des concessions apparentes pour triompher après coup plus aisément. Dialecticien consommé, nul ne sait mieux jongler avec les idées et les paroles. Sophiste redoutable, il change de position et d'attitude avec une désinvolture qui déroute. Il est prêt, s'il le faut, à défendre les thèses les plus diverses. Il a lui-même indiqué comme son vrai talent le don de saisir de grandes conceptions historiques; mais ses aperçus ne sont que des formules creuses : toujours la réalité s'engouffre et se perd dans l'apparence. Stahl ressemble aux polémistes et aux casuistes catholiques. Sa dialectique est au service de ce qui est opportun, expédient, nécessaire au maintien de l'ordre et de l'autorité, à la défense des puissances établies. C'est le Bismarck de la pensée. La force chez lui prime aussi le droit, mais dans l'ordre intellectuel : la formule opprime la vérité. Ce qui lui manque, c'est le sentiment, le sens simple et sévère du vrai, la conscience. Jamais on ne sentira de flamme dans sa parole, acérée comme l'acier, mais sèche et sans cœur;

jamais on ne surprendra d'émotion sur ce visage fané et uni comme le parchemin, aux traits fins et au regard perçant.

Stahl, dans ses travaux, a embrassé à la fois la science du droit et celle de la foi, le domaine de l'Etat et celui de l'Eglise, et par une confusion assez naturelle il a traité le droit en théologien et la théologie en jurisconsulte. Proclamant leur union intime, il s'est appliqué à faire plier les masses sous leur commune autorité. L'Etat est, à ses yeux, le royaume de Dieu sur la terre, l'Eglise une institution juridique garantie par des traités et administrée par le clergé. Ce que le clergé est dans l'Eglise, le prince l'est dans l'Etat, le vicaire de Dieu, son délégué. Dieu lui-même est le vrai maître et le législateur dans l'Etat. Le prince ne règne qu'en son nom. Son autorité ne repose que sur l'institution divine de la royauté. De même, la révélation est l'autorité dans l'Eglise, et la raison lui doit une soumission absolue. La révolution et le rationalisme, ces deux fléaux inséparables des temps modernes, minent les bases de l'obéissance et provoquent l'émancipation de l'homme de Dieu. Le vrai péché, c'est la liberté individuelle, la libre recherche en matière de foi, la libre détermination des volontés dans l'Etat. Cette révolte diabolique du sujet contre l'autorité dans l'Etat et dans l'Eglise constitue précisément la révolution et le rationalisme. La révolution n'est pas un acte ou

un fait déterminé, localisé, c'est un état permanent, un principe mauvais toujours actif, une doctrine qui depuis 1789 séduit et corrompt les peuples. Fonder la chose publique sur la volonté de l'homme au lieu de la fonder sur l'ordre de Dieu : telle est l'aspiration malsaine du temps présent. Aussi, briser avec l'esprit révolutionnaire est-ce tout le programme du chrétien.

L'esprit révolutionnaire proclame la souveraineté du peuple, sous la forme de la république ou de la monarchie constitutionnelle dans laquelle le roi est l'esclave du parlement ; il revendique la liberté, c'est-à-dire le laisser-faire dans tous les domaines, l'égalité, c'est-à-dire l'abolition de toutes les classes, de tout l'organisme social. la séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est-à-dire la parité de toutes les doctrines et de tous les cultes, la charte, c'est-à-dire la destruction de la constitution naturelle du pays, l'abolition de tous les droits acquis dans l'intérêt du peuple; il provoque une nouvelle répartition des Etats d'après les nationalités, c'est-à-dire contrairement au droit historique. En un mot, la révolution cherche à détruire le plan de Dieu d'après lequel chacun a, dans la société, une position, une vocation, un droit différents. Le rationalisme, de son côté, est l'émancipation de l'homme de Dieu. L'homme, d'après lui, n'a pas besoin de la révélation, sa raison étant assez éclairée, ni de la grâce, sa volonté étant assez forte, ni de l'expiation par le sang du Christ, sa vertu étant

assez riche pour suffire à tout : c'est la foi dans l'homme, l'adoration satanique du moi, remplaçant la foi en Dieu et l'adoration de Dieu.

Le point scabreux, dans la théorie de Stahl, c'est de déterminer les signes auxquels on reconnaît l'autorité et le lieu où elle réside. Rien de plus incertain que le droit historique ; rien de plus fragile, alors surtout que l'on se trouve en présence d'une monarchie aussi jeune que celle de la Prusse, et d'une idée aussi contraire à l'essence du protestantisme que celle de l'épiscopat. Notre auteur ne cesse de parler d'institutions divines sans trouver au juste pour elles de fondement inattaquable. C'est le côté par lequel il se rapproche le plus du catholicisme et, à bien des égards, lui reste même inférieur, car il ne peut pas y avoir deux systèmes d'autorité également logiques et également parfaits. Aussi bien est-ce à Stahl que se rattache ce que l'on peut appeler le puséysme allemand.

III

Les discussions sur l'idée de l'Eglise et du ministère ont vivement passionné les esprits en Allemagne pendant un certain nombre d'années. Il est vrai que sur ce point la doctrine de Luther et même celle des livres symboliques restent dans un vague bien fait

pour tenter les esprits ardents. Les idées de Luther sur l'Eglise doivent-elles être développées dans le sens de sa doctrine sur la foi ou dans celui de sa doctrine sur les sacrements? Il est inutile de dire que les néo-luthériens choisirent la seconde de ces alternatives. C'est ainsi que se forma l'idée sacramentelle de l'Eglise. La foi ne fut plus considérée comme la condition, mais comme le résultat de l'efficacité des sacrements. L'Eglise, d'après cette théorie, possède dans les sacrements un trésor de grâces, une source de forces qui agissent sur l'homme en vertu de leur propre efficacité résidant dans l'eau du baptême, dans le corps et le sang de Jésus-Christ offerts aux communiants dans la sainte Cène.

Parmi les théologiens qui représentent avec le plus d'éclat cette tendance, nous citerons d'abord WILHELM LÖHE (1808-1872) (1), né à Fürth, formé à l'université d'Erlangen et pasteur à Neuendettelsau depuis 1837. Doué d'une foi ardente et d'un puissant talent de prédicateur, il devint le centre d'une activité religieuse considérable avec un caractère à la fois puséyste et dissident. Löhe, comme Ludwig Harms de Hermannsbourg, avait à un haut degré le don de gouverner les âmes. Ses écrits ascétiques étaient fort goûtés (2), ainsi que son traité de théologie

(1) Voyez : W. Löhe's Leben. Aus seinem schriftl. Nachlasse zusammengestellt. Nürnb. 1873.

(2) Rosenmonate heiliger Frauen. Wunder-u. Herzensgeschichte aus dem Leben aller katholischen Heiliginnen. 1860.

pastorale publié sous le titre : *Le ministre évangélique* (1). Mais ce fut surtout son opuscule sur *l'Eglise* (2) qui fit sensation. Il y développe des vues qui s'écartent notablement de l'esprit du protestantisme. D'après Löhe, le rapport du chrétien avec Dieu dépend de son rapport avec l'Eglise. Hors d'elle, il n'y a point de salut, car elle renferme de fait tous ceux qui sont sauvés. La part de vérité qui sauve dans l'Eglise ne réside point dans la Parole de Dieu, en butte à l'altération des textes, aux écarts de l'interprétation et aux erreurs de la critique. Cette part de vérité, Löhe la trouve dans le baptême qui, grâce à son caractère sacramentel, échappe à l'erreur et à l'altération. Cette nouvelle théorie cependant ne se trouve que timidement esquissée encore; Löhe croit devoir l'entourer de l'appareil d'une rhétorique brillante, afin de la mieux faire accepter.

Les affirmations de Löhe sont plus hardies à l'endroit de la pureté de la doctrine qui est, selon lui, le signe de la véritable Eglise. Il est impossible que deux Eglises aient à la fois toute la vérité, puisque tout aussitôt elles cesseraient d'être divisées. D'autre part, il est tout aussi impossible d'admettre qu'aucune des Eglises visibles ne la possède, car cela serait en

(1) Der evangelische Geistliche. Stuttg. 1847-48. 4e édit. 1872.

(2) Drei Bücher von der Kirche. Den Freunden der luther. Kirche zur Ueberlegung u. Besprechung dargeboten. Stuttg. 1845. Voyez aussi : Kirche u. Amt, neue Aphorismen. 1858. Saamenkörner des Gebets. EinTaschenbüchlein für evangelische Christen. Nördl. 1872. 25e édit.

désaccord formel avec les promesses du Seigneur. Une seule Eglise possède la vérité dans sa plénitude; c'est celle qui renferme le plus de vérité, car avoir plus de vérité en cette matière, c'est avoir la pleine vérité. Or, l'Eglise luthérienne possède dans ses confessions de foi une doctrine parfaitement pure et à laquelle il n'y a pas un iota à changer, car personne n'a jamais prouvé que ces symboles se soient trompés sur un seul point.

L'ouvrage de FRANZ DELITZSCH sur le même sujet (1) s'annonce comme le complément du précédent. Né à Leipzig en 1813, successivement professeur à Rostock, à Erlangen et à Leipzig, notre auteur s'est surtout occupé de théologie biblique (2). Il unit une science, presque rabbinique à force de distinctions et de subtilités, à un mysticisme ardent et fécond en images pittoresques. On l'a surnommé le théologien typique à cause de sa passion pour les symboles. Tout est préfiguré dans tout, en particulier sur le terrain de la Bible. Delitzsch, dont l'esprit est riche en pensées originales et en combinaisons ingénieuses, est toujours à l'affût du sens profond. Il compte

(1) Vier Bücher von der Kirche. Dresd. 1847.

(2) Geschichte der jüdischen Poësie. 1836. Der Prophet Habacuc. 1843. Das Sacrament des wahren Leibes u. Blutes J. C. 1844. Die biblische prophetische Theologie. 1845. Vom Hause Gottes od. der Kirche. 1848. Das Hohelied. 1851. Die Genesis. 1852. Die Psalmen. Das Evangelium Matthäi. Der Ebräerbrief. Die biblische Psychologie. System der christlichen Apologetik. Leipz. 1869.

d'ailleurs parmi les personnalités les plus aimables du luthéranisme contemporain et a fait preuve, dans plusieurs de ses ouvrages, d'une véritable largeur, notamment dans son commentaire sur la Genèse, pour la composition de laquelle il admet l'existence de plusieurs sources. « La possibilité des miracles et des prophéties, dit-il dans son Introduction à la Genèse, est garantie au croyant par le miracle de la régénération et les effets du Saint-Esprit qu'atteste son expérience personnelle. Aussi observe-t-il vis-à-vis des miracles et des prophéties de l'Ecriture une attitude entièrement libre ; il ne se croit obligé ni de les admettre à la légère ni de les rejeter *à priori*. Où est l'Esprit du Seigneur, là est aussi la liberté, et par conséquent la critique véritablement libre qui n'est condamnée ni à affirmer ni à nier par des motifs préconçus, mais se trouve en état de juger sainement d'après les données historiques soit du passé, soit du présent. »

Delitzsch n'admet point que l'on distingue entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. La source de vie qui alimente l'Eglise, ce sont les sacrements. Toute sa théorie repose sur l'idée que l'Eglise, étant le corps du Christ, doit être fondée sur sa personne, tant corporelle que spirituelle. L'Homme-Dieu, revêtu de sa nature humaine transfigurée, agit sur toute l'existence physique et morale des membres dont il est le chef. Il y a entre la Parole et les sacrements une différence, qui est toute à l'avantage de

ces derniers. La Parole n'agit que sur ceux qui croient; les sacrements agissent invariablement sur tous ceux qui les reçoivent; et cela d'une manière irrésistible, *ex opere operato,* pour le salut ou la perdition.

Dans cette première tentative, timide encore, d'identifier l'Eglise visible avec l'Eglise invisible, perce déjà le danger que court le protestantisme de se voir dépouillé du caractère qui le distingue essentiellement du catholicisme. On veut substituer au lien spirituel de la foi qui unit le fidèle au Christ, le lien plus ou moins extérieur et magique du sacrement. On veut remplacer l'idée de la communauté, d'une association religieuse groupée autour de la Parole, par celle d'une institution qui serait la dépositaire et la dispensatrice de moyens de grâce doués de la puissance créatrice même de Dieu. On comprend qu'il n'y a plus qu'un pas à faire pour établir la nécessité d'un sacerdoce d'institution divine par l'intermédiaire des apôtres, qui sont les représentants visibles du Christ sur la terre.

Les principes énoncés par Delitzsch ont été développés par MUNCHMEYER, inspecteur ecclésiastique dans le Hanovre, dans son *Essai sur le dogme de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible* (1). Il montre d'abord que la théorie luthérienne de l'Eglise n'a

(1) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Gött. 1854. Voyez aussi : Das Amt des N. T. nach der Lehre der Schrift u. nach dem lutherischen Bekenntnisse.

pas encore reçu la précision et les développements qu'elle réclame ; c'est au luthéranisme contemporain qu'il appartient de combler cette lacune. Il a la tâche d'appliquer à l'Eglise l'idée luthérienne du sacrement et de se rapprocher ainsi du réalisme objectif de l'Eglise romaine, en s'éloignant de plus en plus du spiritualisme dangereux des Eglises réformées. La sainte Eglise universelle, Münchmeyer la trouve réalisée dans une forme historique visible. Elle est une vaste institution, une mère spirituelle, chargée d'engendrer des enfants au Seigneur par le saint acte du baptême. Elle se compose de deux éléments d'une égale importance et revêtus d'un caractère également divin et absolu, un élément visible et un élément invisible. On peut même dire que ce dernier n'existe qu'en tant que le premier le précède et le constitue ; l'élément invisible est l'élément dérivé.

Douée d'une existence indépendante de la foi de ses membres, l'Eglise se compose de l'ensemble des baptisés. La Parole de Dieu peut bien préparer les cœurs et faire naître les premiers éléments de la foi ; le baptême seul engendre des membres au corps du Christ. L'Eglise est fondée sur le baptême. La profession de foi du néo-luthéranisme devient de plus en plus explicite. Ce qui constitue le titre de membre de l'Eglise, ce n'est pas la foi réveillée, mais le baptême reçu ; ce n'est pas l'assimilation personnelle du salut, c'est le sacrement administré ; ce n'est pas la

conversion individuelle, c'est l'action magique de la grâce divine. La théorie de l'Eglise sacramentelle est achevée.

IV

Le produit le plus remarquable de l'école néo-luthérienne est, sans contredit, l'ouvrage de KLIEFOTH, conseiller ecclésiastique supérieur à Cassel et professeur à Marbourg, sur *l'Eglise* (1). C'est une polémique habile et brillante contre les idées d'Eglise, telles qu'elles ont été mises en circulation par les disciples du piétisme et les partisans du système collégial; c'est un réquisitoire magistral contre les principes de l'individualisme en matière religieuse. Le système conçu par Kliefoth a un certain aspect de grandeur; son auteur dispose d'une imagination féconde, d'une logique rigoureuse et de vues historiques et philosophiques qui ne manquent pas de largeur. Les quelques points faibles de la déduction sont déguisés avec un art merveilleux; la draperie éclatante de l'objectivisme couvre d'ailleurs les vices du raisonnement subjectif.

Kliefoth examine l'idée du royaume de Dieu dans

(1) Acht Bücher von der Kirche. Schwerin. 1854. On a également de lui une Introduction à l'histoire des dogmes qui n'est pas sans valeur.

son rapport avec l'idée d'Eglise. Si le piétisme, qui ne s'était occupé que du salut individuel des âmes, avait identifié le royaume de Dieu avec l'Eglise, de telle sorte qu'en dehors des communautés pieuses, il n'y avait aucune place pour l'action de Dieu et pour l'activité du chrétien, Kliefoth, tout au contraire, veut identifier l'Eglise elle-même avec ce royaume. Elle comprend, selon lui, l'ensemble des existences humaines, des relations et des institutions dont se compose l'économie terrestre. L'objet du salut est moins l'homme individuel que la totalité des individus humains, l'humanité prise en bloc, le cosmos. Le salut ne se transmet pas, par le moyen des individus, aux peuples et de là au monde entier, pour le transformer à l'image du Christ. Il suit un chemin inverse : débutant par l'action de Dieu sur le monde en général, il s'étend, par l'intermédiaire des peuples et de leurs institutions, jusqu'aux individus isolés.

Si Jésus-Christ a implanté le salut dans le monde, le Saint-Esprit, par l'intermédiaire de l'Eglise, implante le monde dans le salut. La grande erreur du protestantisme, Kliefoth ne saurait assez le répéter, a été de concevoir l'action du Saint-Esprit comme ne s'exerçant que sur les âmes individuelles, sous la forme de la sanctification, et de n'avoir rien compris à ses autres manifestations, à son action réparatrice sur les corps, sur les institutions établies, sur tout l'ensemble de l'ordre terrestre, y compris la

création inanimée. Le Saint-Esprit crée la vie physique et spirituelle ; il la distribue dans les corps, il en fait jaillir des individualités sanctifiées, il approprie l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce. Il se construit ainsi une demeure au sein de l'humanité, ou plutôt le monde lui-même, dans sa totalité, est destiné à devenir cette demeure. L'Eglise est un organisme visible qui a ses fondements dans la Trinité, mais qui s'est abaissé sur la terre afin de nous abriter sous son égide, de nous étreindre de ses liens. Elle est notre mère, notre nourrice, notre institutrice.

La nécessité du sacrement découle, suivant Kliefoth, du fait même de l'incarnation. Si Dieu s'est manifesté en chair, dans la personne de Jésus-Christ, il faut qu'il continue à se manifester de la même manière, et à habiter parmi nous d'une manière visible et matérielle. La toute-présence spirituelle du Fils ne suffit pas ; il faut qu'il soit continuellement présênt à nos sens. Dans l'Ecriture, Dieu parle à l'homme ; elle a pour but d'alimenter en nous la vie divine, de la répandre dans la pensée, dans l'activité journalière. Dans le sacrement, au contraire, Dieu agit avec l'homme ; il concentre dans un acte visible l'ensemble des grâces divines pour nous les conférer : le sacrement est un acte créateur, c'est le bras de Dieu qui façonne l'âme humaine à l'image du Christ. La Parole, grâce à son caractère spirituel, peut s'évaporer, s'altérer ; le sacrement est revêtu

d'un cachet indélébile, il est l'asile et le rocher de la vérité divine dans l'Eglise.

Comme l'action de Dieu sur le monde est indissolublement liée à l'Eglise et à ses moyens de grâce, la distinction établie entre ceux qui les administrent et ceux qui les reçoivent (δόσις καὶ λῆψις), loin d'être survenue à la suite d'un développement historique graduel, est d'origine divine même. Le sacerdoce a un caractère d'indélébilité en tous points semblable à celui dont les moyens de grâce eux-mêmes sont revêtus. Les sympathies cléricales de l'auteur ressortent nettement de la véhémence avec laquelle il gourmande un siècle émancipé de toute tutelle ecclésiastique. Il revendique, pour le sacerdoce déchu de son ancienne splendeur, la vénération et l'obéissance que lui accordaient les temps passés. Le gouvernement de l'Eglise constitue, selon Kliefoth, une fonction ou un ministère spécial, distinct du sacerdoce proprement dit; il est revêtu du pouvoir, divinement conféré, de régler et de maintenir les ordonnances ecclésiastiques, de faire entrer dans le vaste organisme de l'Eglise tout ce qui en fait naturellement partie. Cette autorité souveraine, au fond, est exercée par la Trinité céleste elle-même, mais elle la délègue, sur la terre, à l'Eglise qui peut, à son tour, en investir l'Etat. Nous avons là, n'en déplaise à notre auteur, tous les éléments du dogme catholique de la papauté, sous la forme modifiée du césaropapisme.

L'Eglise de Kliefoth n'est pas encore l'Eglise médiatrice, l'institution qui a toute puissance sur la terre pour conférer le salut; peu de traits pourtant y manquent. Car, enfin, du moment que Christ a voulu qu'une institution le représentât visiblement sur cette terre, et que le salut fût rattaché aux signes indélébiles dont elle marque ses membres, il a dû aussi l'investir du pouvoir d'opérer, en son lieu et à sa place, le salut dans les individus. En vérité, il est si peu question, dans tout ce système, du rapport personnel de l'âme avec Christ que, par moments, il semble qu'il suffise, pour être sauvé, d'être mis en contact avec l'établissement dans lequel le Saint-Esprit habite et agit au moyen des sacrements.

V

L'enfant terrible du parti néo-luthérien est AUGUST FRIEDRICH CHRISTIAN VILMAR (1800-1868) (1), conseiller ecclésiastique supérieur à Cassel, professeur à Marbourg qui, de concert avec son ami le ministre Hassenpflug, fut le chef de la réaction politique et ecclésiastique dans la Hesse électorale. Ce qu'il y avait de particulièrement choquant dans les agissements de Vilmar, c'est qu'il ne tendait à rien moins

(1) Voyez : Dr. A. Vilmar's u. seiner Anhänger Stellung zu den wichtigsten politischen u. kirchlichen Fragen. Frkft. 1865.

qu'à doter une Eglise d'origine et de sympathies réformées d'institutions essentiellement luthériennes, voire même romaines. Esprit cultivé d'ailleurs, très-versé dans la philologie classique et germanique, auteur d'une histoire de la littérature allemande estimée, professeur distingué et aimé, Vilmar se jeta avec une passion qui tient de la fureur dans les bras de la réaction. Son zèle amer s'explique peut-être par les inconséquences qu'il avait à se reprocher lui-même. Après avoir acclamé « les immortelles conquêtes de 1848, » il maudit cette année « de la honte, » et travailla à extirper les traces qu'elle avait laissées dans tous les domaines avec une fougue et un cynisme incroyables de langage.

Vilmar, dans un opuscule devenu fameux (1), a mis au grand jour les vœux et les espérances de son parti. Tout le mouvement théologique de l'Allemagne, depuis le commencement de ce siècle, y est attaqué et flétri. L'auteur n'a pas assez de colères et d'insultes contre ce qu'il nomme la théologie de la

(1) Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Marb. 1856. Nous retrouvons les mêmes idées dans un ouvrage posthume de Vilmar : Die Lehre vom geistlichen Amt. Marb. 1870. Le salut de l'Eglise est dans le rétablissement de l'épiscopat : l'évêque, rendu infaillible par la conversion, gouverne l'Eglise et décerne le pardon des péchés. Voyez aussi : Vorlesungen über theol. Moral, herausgegeben von Israël. Gütersl. 1871 en 3 parties : histoire de la maladie, de la guérison et de la santé de l'homme intérieur. Lehrbuch der Pastoraltheologie heransgeg. von Piderit. 1872. Kirche u. Welt, od. die Aufgaben des geistl. Amtes in unserer Zeit. Zur Signatur der Gegenwart u. Zukunft. Gesammelte pastoral-theol. Aufsätze. Gütersl. 1873. 2 vol.

rhétorique, à laquelle il prétend opposer la théologie des faits. Nous allons, au travers des éclaboussures lancées à tous les grands noms de la théologie moderne, chercher l'idée mère de cet opuscule, qui est le fruit le plus mûr de la tendance que nous essayons de caractériser en ce moment. C'est à Vilmar que revient l'honneur d'avoir inscrit sur le drapeau de son parti le nom qui lui restera, celui de réalisme qui, comme on le verra, cache insuffisamment celui de matérialisme; car la rhétorique que le professeur de Marbourg condamne dans la théorie de Schleiermacher et de ses successeurs, n'est autre que le spiritualisme.

La théologie, selon Vilmar, est la science des réalités religieuses. Tout ce qui n'exerce pas une influence pratique immédiate sur la vie spirituelle du troupeau doit en être banni avec soin. La curiosité qui cherche à se rendre compte des expériences chrétiennes et à appliquer aux questions religieuses la réflexion spéculative, est un des moyens les plus efficaces par lesquels le tentateur surprend et corrompt la foi des Eglises. Le diable joue un rôle considérable dans la doctrine de Vilmar. Il prétend l'avoir vu, de ses yeux vu, avec son hideux grincement de dents. Tout théologien, digne de ce nom, doit l'avoir vu de même et être entré en lutte personnelle avec lui. Toute la théologie contemporaine est possédée de cette convoitise, de ce lubrique désir d'innover et de découvrir des régions inconnues. Sa tâche n'est pas

de puiser à la source de l'expérience chrétienne des individus, mais de transmettre de génération en génération, par l'intermédiaire du sacerdoce, les dogmes déposés dans l'Ecriture et confessés par l'Eglise.

La tendance réaliste de Vilmar ressort surtout de la manière dont il classe les moyens de grâce dont l'Eglise est la dispensatrice. Il place positivement le sacrement au-dessus de la Parole de Dieu. Cette dernière, passant par la bouche de l'homme pour arriver au troupeau, est sujette à des altérations diverses; le sacrement, exigeant de celui qui l'administre et de celui qui le reçoit une passivité complète, doit être considéré d'une manière bien plus immédiate et plus vraie comme un fait, un acte de Dieu. La Parole agit sur l'homme du haut en bas, par l'intermédiaire de l'esprit; le sacrement, au contraire, agit de bas en haut par l'intermédiaire du corps, et arrive ainsi beaucoup plus sûrement au résultat qu'il veut atteindre. Il est un acte matériel de Dieu. Voilà la pensée de Vilmar dans toute sa nudité et dans toute sa crudité; nous n'y avons rien ajouté, nous n'en avons rien retranché.

Ces conclusions reposent sur une argumentation fort simple. Si le baptême ne confère pas la régénération *ex opere operato*, la conversion et la régénération sont deux actes qui se couvrent en quelque sorte, et le baptême devra les suivre et non les précéder, ce qui donnerait raison aux baptistes. Si dans la sainte Cène il ne nous est pas offert une grâce

d'un genre essentiellement différent de celle que renferme la Parole de Dieu, ce sacrement n'est institué qu'en vue de ceux qui sont faibles dans la foi, et sa gloire serait compromise. Pour couronner son œuvre, Vilmar prétend subordonner la prédication de la Parole au maniement de la discipline ecclésiastique. Cette dernière lui semble plus efficace que la première ; elle a, en tous les cas, l'avantage précieux d'être à la portée de tous les membres du sacerdoce, étant plus indépendante que la prédication des aptitudes et des dons individuels.

Des directions pratiques accompagnent ces considérations théoriques. Vilmar voudrait voir porté le nombre des sacrements dans l'Eglise protestante à cinq. Au baptême et à la sainte Cène, il conviendrait d'ajouter les sacrements de la pénitence, de la confirmation et de l'ordination. Il voudrait voir rétablie aussi la célébration de la messe. Du moins chaque service religieux devrait-il se terminer par la Cène, le pasteur fût-il seul à communier. Chaque jour, à l'heure de midi, il devrait se rendre à l'église et, devant l'autel, intercéder pour sa communauté, la prière à l'autel ayant une efficacité particulière. En général, il est beaucoup question, chez les néo-luthériens, du mystère de l'autel, de la bénédiction attachée aux cultes liturgiques et spécialement aux prières faites à genoux.

Vilmar a été dépassé encore, dans ces derniers

temps, par CARL SCHEELE († 1871), le frère de Marie Nathusius, célèbre par ses romans religieux. Disciple de Schleiermacher et de Tholuck, passionné pour Jean Paul et le romantisme poétique, il se jeta à corps perdu dans un réalisme ecclésiastique qui ne s'explique que par le mélange d'idées mystiques et de conceptions juridiques qui paraissent former l'essence de sa théologie. Obligé pour raison de santé de quitter le ministère ecclésiastique, il se retira à Wernigerode et se livra, avec une violence maladive qui dépasse toute mesure, à la polémique contre les tendances prétendues subversives de la théologie moderne. Ses deux ouvrages sur *la Science ivre* (1) et sur *la Tâche ecclésiastique de la Prusse* (2) jettent, dans un langage d'une crudité inouïe, l'anathème contre les noms les plus respectés de la théologie contemporaine. Il compare tout le travail scientifique des temps modernes à la désobéissance d'Adam et d'Eve qui mangèrent du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal dans le paradis.

La même tendance est représentée par le *Hallische Volksblatt* rédigé par PHILIPP VON NATHUSIUS et inspiré par le professeur HEINRICH LEO de Halle, célèbre par ses sympathies peu déguisées pour le catholicisme, nées d'un mélange confus de roman-

(1) Die trunkene Wissenschaft u. ihr Erbe an die evangelische Kirche. Ein Beitrag u. Beurtheilung der neueren Theologie in Briefen. Berl. 1867.

(2) Der kirchliche Beruf Preussens für Deutschland u. sein neues Unionsprincip nach Dorner. Berl. 1869.

tisme et de hégélianisme. Doué d'une puissante imagination et d'un talent de journaliste éminent, Leo n'appartient proprement à aucune école, à aucune Eglise, à aucun parti. Il n'a qu'un culte, celui de l'autorité, qu'une passion, celle du moyen âge. Il multiplie ses invectives contre l'Etat et la société modernes, les intérêts mercantiles et industriels; il flétrit comme « mécanique » le règne de la loi. Au droit, il oppose les priviléges. Dans toute l'histoire, il prend parti pour la légitimité et le catholicisme contre les insurrections démagogiques. La doctrine de Luther sur le sacerdoce universel est, d'après lui, la source de toutes les doctrines qui mettent en péril la société moderne. Il ne se réconcilie avec le protestantisme qu'à cause de son augustinianisme, de sa condamnation du mérite des œuvres. Son idéal est le jansénisme qui a gardé la hiérarchie et le sacerdoce. Mais voyez la contrariété! L'autorité suprême de l'Eglise a proclamé le semi-pélagianisme, et elle n'a pas cessé d'être l'autorité. Leo reste protestant grâce à sa séve surabondante et à son esprit indiscipliné. Mais il y a du naturalisme dans sa fougue indomptée. C'est un Feuerbach autoritaire, qui a en horreur les doctrinaires.

Dans cette même catégorie d'écrivains luthériens réactionnaires, il faut ranger Victor von Strauss, célèbre par une monographie sur saint Polycarpe, une série de volumes de poésies et de romans religieux, et surtout des *Lettres sur l'art de gouver-*

ner (1), dans lesquelles, à propos du conflit survenu en Prusse entre le roi et le parlement, il excite ouvertement les souverains à violer leur serment, si le bien de l'Etat l'exige.

VI

Parmi les autres représentants du néo-luthéranisme, nous nommerons le professeur PHILIPPI de Rostock, auteur d'un commentaire volumineux sur l'*Epître aux Romains* et d'une *Dogmatique* (2) qui, répudiant toute construction spéculative et toute accommodation aux tendances modernes, expose avec clarté mais non sans prolixité, la doctrine luthérienne, telle qu'elle ressort des livres symboliques et des œuvres des dogmatistes du seizième et du dix-septième siècle. HŒFLING, professeur à Erlangen, publia des travaux remarquables sur le culte et la constitution de l'Eglise (3), et son collègue HARNACK défendit le luthéranisme contre les tendances séparatistes, en particulier contre les Frères moraves, et s'occupa des questions christologiques et liturgiques (4).

(1) Briefe über Staatskunst. Berl. 1866.

(2) Kirchliche Glaubenslehre. Stutt. 1854-67. 3 vol.

(3) Ueber die Taufe. Ueber den Opferbegriff. Ueber die Kirchenverfassung.

(4) Christus als Erfüller von Gesetz u. Prophetie.

Thomasius, professeur à Erlangen, publia également une *Dogmatique au point de vue de la christologie* (1). Il fait remarquer, après Dorner, Baur et Strauss, que l'idée de la ταπείνωσις, de l'abaissement du Christ manque complétement dans la vieille christologie luthérienne; il demande que l'incarnation du Logos soit conçue comme une véritable limitation de soi-même, non comme une simple *assumptio*, pensant tirer ainsi les dernières conséquences de la *communicatio idiomatum*. Mais celle-ci n'a jamais été comprise comme un échange mutuel, une pénétration des deux natures du Christ, mais seulement comme la divinisation de la nature humaine. On a fait remarquer aussi à Thomasius qu'un pareil échange, en vertu duquel la nature divine communiquerait à la nature humaine l'absence de limites et la nature humaine à la nature divine ses limites, est impossible, parce qu'il implique une contradiction absolue. On a ajouté qu'une limitation réelle du divin n'est possible que si le divin n'est plus conçu, comme le Logos éternel et personnel, avec les attributs métaphysiques de la toute-puissance, de la toute-science, etc., mais seulement comme le θεῖον, la conscience du divin, le sentiment, l'amour de Dieu présent dans chaque homme. Mais il n'y aurait, dans

(1) Christi Person u. Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 1853-55. 2 vol. 2e édit. 1857. Voyez aussi sa belle monographie sur Origène et son commentaire sur l'épître aux Colossiens. Erl. 1869.

le dépouillement que Thomasius prête au Logos, au moment de son incarnation, qu'une simple analogie avec ce qui se passe dans les domaines qui nous sont connus : Christ a pu rester réellement Dieu en devenant réellement homme, par cette surnaturelle puissance de se limiter soi-même dans laquelle consiste son abaissement. Cette doctrine de la κενῶσις, qui a été reprochée comme une hérésie à Thomasius, et qui ne peut, semble-t-il, se soutenir qu'à force de subtilités scolastiques, a donné lieu à de vives discussions (1). Le professeur Gess de Breslau mit, comme on dit, le point sur l'i à la doctrine de Thomasius. Il soutint, dans son livre sur *la Personne du Christ* (2), qu'en Jésus-Christ un moi de nature divine était devenu un moi de nature humaine, tandis que Beyschlag établit que Jésus a eu conscience d'avoir été conçu d'une manière immédiate par Dieu dans le cours du temps et d'avoir existé éternellement dans le sein du Père, comme le type impersonnel de l'homme, comme une puissance qui n'est devenue personne que dans l'homme Jésus (3). Nous aurons l'occasion, plus loin, de revenir à ces discussions sur le problème christologique.

(1) Voyez surtout Brömel : Was lehrt Prof. Thomasius im 2ten Theil seiner Dogmatik von der Person J. C. im Stande der Erniedrigung? Schwerin. 1857.

(2) Die Lehre von der Person Christi. 1854. Christi Person u Werk nach Christi Selbstreugniss u. den Zeugnissen der Apostel. Basel. 1870.

(3) Voyez le travail présenté par lui au Kirchentag d'Altenbourg.

VII

Mais nous trouvons dans le camp luthérien des déviations bien autrement graves encore du dogme officiel que celles que s'est permises Thomasius, et ce sont les théologiens les plus distingués du parti qui s'en sont rendus coupables. JOHANN CHRISTIAN CONRAD VON HOFMANN, né en 1810, professeur à Erlangen, se sépara de l'orthodoxie luthérienne sur le principe matériel même du protestantisme. Indépendamment d'une monographie sur la guerre des Cévennes (1) et de plusieurs ouvrages sur l'Ancien (2) et sur le Nouveau Testament (3), dans lesquels il s'efforce de montrer que la Bible n'a d'importance que comme un tout organique et retrace l'histoire progressive du royaume de Dieu, nous avons de lui une *Dogmatique* (4) qui a suscité de vives controverses. Hofmann prétend nous donner une dogmatique vraiment biblique; il critique vivement et non sans raison la manière tout extérieure et atomistique dont jusqu'ici on s'est servi de l'Ecriture comme preuve de la vérité de la doctrine chrétienne. Il faut

(1) Geschichte des Aufruhrs der Cevennen. 1837.

(2) Die 70 Jahre des Jeremias u. die 7 Jahrwochen des Daniels. 1836. Weissagung u. Erfüllung. 1841-44. 2 vol.

(3) Die heil. Schrift N. T. zusammenhängend untersucht. 1862.

(4) Der Schriftbeweis. Nördl. 1852-53. 2 vol. Voyez la critique de Kliefoth : Der Schriftbeweis des Dr von Hofmann. Schwerin. 1859.

abandonner la méthode des *loci classici* et des *dicta probantia*, pour examiner, sur chaque point spécial, la genèse et le développement historique de la doctrine biblique. Seulement l'exécution chez notre auteur ne répond pas à l'intention. Son exégèse laborieuse, subtile et arbitraire, est au service d'une théologie spéculative et mystique qui n'arrive à aucun résultat précis. Par l'obscurité et l'embarras que trahit sa langue, par sa recherche de la profondeur et des combinaisons ingénieuses, par l'effort incessant d'adapter des formules modernes aux doctrines scripturaires et ecclésiastiques, Hofmann nous rappelle Nitzsch. Comme lui, il manque essentiellement de clarté et de simplicité. Mais, de plus, il s'efforce de montrer l'accord constant de sa théologie avec celle des confessions de foi luthériennes, ce qui, par intervalles, constitue une véritable œuvre de Sisyphe.

C'est sur la doctrine de la rédemption que cet accord parut le plus forcé, et que les idées de Hofmann rencontrèrent parmi les théologiens de son parti la plus vive opposition. Philippi, le premier (1), et après lui Thomasius (2), Harnack, Ebrard (3), et la

(1) D'abord dans la préface de la 2e édition de son Commentar über den Römerbrief, 1856, puis dans une brochure : H. Dr v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs-u. Rechtfertigungslehre. 1856.

(2) Das Bekenntniss der luth. Kirche von der Versöhnung. Erl. 1857.

(3) Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heil. Schrift begründet. Königsb. 1857.

faculté de Dorpat tout entière, entrèrent en lice contre lui. Hofmann, secondé par quelques-uns de ses collègues, se défendit vaillamment (1), mais sans succès, contre le reproche d'hérésie. Il n'est que trop évident que sur cette doctrine capitale de la rédemption les réformateurs ne songèrent pas à s'écarter des vues d'Anselme consacrées par l'Eglise, et que Hofmann, en combattant la satisfaction vicaire du Christ, s'éloignait de la lettre comme de l'esprit des symboles luthériens. D'après lui, l'idée de la rédemption ne doit pas être séparée de celle du salut; c'est l'humanité seule qui avait besoin d'être réconciliée avec Dieu par Christ, et non pas Dieu avec l'humanité. L'idée juridique d'une mort substitutoire, avec le caractère de l'équivalence dans l'application du châtiment, doit être remplacée par l'idée morale d'une mort à notre profit. Jésus-Christ n'a pas souffert ce que nous eussions dû souffrir; il n'a pas connu le jugement de Dieu, le remords d'une conscience troublée, le sentiment de la loi offensée. Il a souffert, comme martyr, tout le mal que pouvait lui infliger la haine des hommes pécheurs contre la volonté divine et l'œuvre du salut. Et de même que cette épreuve n'a pas été une souffrance équivalente

(1) Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren Nördl. 1856-59. (4 brochures). Voyez un aperçu complet de toute cette controverse par le docteur Schneider : Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. christliches Leben, 1860, N° 27-28, et par Weizsæcker : Um was handelt es sich in dem Streit über die Versöhnungslehre? Jahrbücher für deutsche Theologie. 1858 H. 1.

à celle que l'humanité eût dû endurer, ce que Jésus a accompli n'était pas non plus l'équivalent de ce que l'humanité eût dû faire, mais simplement l'œuvre que le Père lui avait confiée. En général, Hofmann ne veut pas que l'on sépare d'une manière arbitraire les souffrances du Christ de l'ensemble de son activité dont elles sont le couronnement. Tandis que la doctrine ecclésiastique réclame pour la sainteté offensée de Dieu une satisfaction équivalente pour que Dieu puisse faire grâce, d'après l'Ecriture, au contraire, ce que Jésus-Christ a fait est à la fois la manifestation de l'amour de Dieu à l'égard des hommes et de sa haine contre le péché, dont l'horreur éclate d'une façon particulièrement sensible dans le jugement inique porté sur Celui qui était innocent.

VIII

Le dogme de la rédemption a de tous temps attiré l'attention des penseurs chrétiens. On y rencontre tant de mystère, l'esprit s'y meut au milieu de telles difficultés, il se heurte contre des obstacles si redoutables qu'il faut beaucoup de courage pour s'engager dans ces recherches. La pensée cependant éprouve un besoin pressant de clarté, l'âme est tourmentée des incertitudes et des doutes que ce dogme soulève; ce n'est pas sans une répugnance douloureuse que

nous pourrions nous résigner à avouer qu'il bouleverse les lois fondamentales du monde moral, qu'il est en contradiction avec les données les plus élémentaires et les plus précises de notre conscience. Sans doute, s'il en était ainsi, devant le témoignage irrécusable de l'Ecriture, nous nous soumettrions, mais notre soumission serait achetée au prix d'une mutilation infiniment regrettable et peut-être dangereuse. Il importe donc que notre conscience morale soit rassurée, qu'elle se convainque que loin d'être contredite, dans ses plus légitimes aspirations, au pied de la croix, elle y trouve leur sanction, comme aussi le seul levier capable de remuer notre nature inerte ou rebelle et de la transformer.

Disons-le franchement, il n'y a rien de plus préjudiciable à la vie religieuse, à sa pureté, à son développement que les retards volontaires apportés à la solution de notre problème. Eh bien, soit paresse d'esprit, soit défiance exagérée d'eux-mêmes, la plupart des chrétiens reculent devant cette tâche. Il règne souvent le désaccord le plus étrange entre le langage dont ils se servent et les sentiments qu'ils éprouvent; et, à tout prendre, ce dogme de la rédemption, qu'il soit tacitement accepté ou qu'il soit de parti pris ignoré, n'exerce point sur leur vie morale l'influence qu'il est jaloux de produire. Il y a plus : il n'est pas rare de rencontrer chez bon nombre de théologiens, et des plus éminents, des notions parfois contradictoires sur ce sujet; des fragments

détachés de systèmes opposés sont agencés ou s'entre-croisent dans leur esprit, sans lien, sans raison, sans unité. En présence de ces faits, on doit saluer avec reconnaissance la tentative de Hofmann, faite avec indépendance et dans un esprit franchement évangélique. Il n'hésite pas à avouer que les formules traditionnelles ne le satisfont pas; il constate qu'elles ne lui semblent pas donner tous ses droits et toute sa force au témoignage scripturaire; il regrette que la théologie de la Réforme n'ait pas encore revisé sur ce point la doctrine des Pères et de la scolastique, et, tout en protestant de son accord avec les confessions de foi luthériennes du seizième siècle (c'est là, nous l'avons dit, la partie faible de son argumentation), il ne craint pas de proposer une théorie nouvelle, mieux en harmonie avec les données de l'Ecriture et avec les besoins de la conscience chrétienne. Nous venons de la résumer succinctement; mais il est nécessaire de présenter encore à son appui quelques observations subsidiaires.

La méthode employée dans les recherches sur le dogme de la rédemption doit exercer une grande influence sur les résultats que l'on obtient. Hofmann reproche à l'ancienne dogmatique d'être partie invariablement de la notion abstraite et en quelque sorte philosophique de la rédemption; d'avoir toujours commencé par se demander : Pourquoi une rédemption est-elle nécessaire? En quoi a-t-elle dû consister? Comment a-t-elle été rendue possible? Selon

Hofmann, il est plus expédient de partir du fait rédempteur lui-même, du témoignage que nous en donnent l'histoire évangélique et l'enseignement des apôtres. Il y a eu une rédemption. Dans quelles conditions s'est-elle accomplie? Quels en ont été les résultats?

La théorie traditionnelle ayant négligé de s'assurer du point de départ naturel et seul légitime dans une question aussi compliquée et aussi ardue, il n'est pas étonnant que les résultats auxquels elle est arrivée ne s'accordent pas en tous points avec une saine notion sur la nature de Dieu et sur la nature de l'homme, et qu'à quelques égards ils altèrent même l'intégrité de l'ordre moral.

A la base de son argumentation, cette théorie place une discussion sur la nécessité de concilier l'amour de Dieu, qui veut pardonner aux hommes leurs péchés, et sa justice qui doit les punir. L'amour de Dieu, d'après cette conception, ne peut pas agir sur le pécheur avant que sa sainteté offensée par la transgression de la loi morale n'ait reçu une satisfaction équivalente à la gravité de l'offense. Comment Dieu continuerait-il, sans manquer à sa majesté de juge, à offrir son amour au pécheur qui le dédaigne et le repousse? Le dogme de la satisfaction vicaire ou de la substitution est le corollaire nécessaire de ce premier théorème. L'humanité, à la suite du péché qui est une violation de la majesté infinie de Dieu, s'est chargée d'une coulpe infinie qui ne peut

être enlevée que par une satisfaction infinie aussi. Une pareille satisfaction, aucun homme n'a pu l'offrir, Jésus-Christ seul en a été capable, étant non-seulement homme, mais encore Dieu. Et comme la justice divine aurait pu déclarer qu'elle ne serait satisfaite que par le châtiment, c'est-à-dire la mort et la damnation éternelle du pécheur, c'est le triomphe de l'amour divin d'avoir accepté la satisfaction équivalente que lui a offerte Jésus-Christ en mourant sur la croix. En livrant son Fils pour être l'objet de sa colère et de sa malédiction à la place de l'humanité, Dieu a fait le plus grand sacrifice d'amour qu'il soit possible de concevoir. La justice de Dieu étant satisfaite par la mort de l'Homme-Dieu, ses mérites peuvent nous être imputés en toute sécurité. La justification est ainsi l'acte juridique en vertu duquel Dieu absout devant son tribunal le pécheur, à cause de la rançon qu'un autre a payée pour lui.

Telle est, sous sa forme la plus transparente et la plus modérée, la théorie de la rédemption que professent aujourd'hui les défenseurs de l'ancienne dogmatique. Cependant, même sous cette forme, elle paraît offrir à Hofmann de graves inconvénients. Il n'est pas difficile en effet de découvrir ses points vulnérables. Et d'abord n'est-il pas manifeste qu'après avoir mis dans une opposition aussi absolue l'amour de Dieu et sa justice, le poids de l'argumentation est tombé tout entier du côté de cette dernière? Il n'est pas aisé de concevoir le Dieu d'amour,

empêché pendant un certain temps de donner un libre cours à la manifestation la plus essentielle de sa nature. Cette manière de raisonner a, de plus, le grand tort de ne pas mettre suffisamment en lumière que c'est par pure grâce que nous obtenons le pardon de nos péchés. Car si tout ce que nous devions faire et souffrir a été fait et souffert par l'Homme-Dieu, ne semble-t-il pas que ce dernier ait forcé en quelque sorte Dieu à nous pardonner, parce qu'il n'avait plus le droit de nous punir, la rançon convenue ayant été payée.

Mais ce ne sont là que des objections de peu de valeur en comparaison de celles qu'il nous reste à examiner. Le dogme traditionnel nous arrache involontairement la question : quelle est la cause et la nature intime des souffrances de Jésus-Christ? Le silence de nos confessions de foi, la répugnance des anciens dogmatistes à répondre à cette question, la divergence des explications qu'ils ont essayé de donner montrent surabondamment qu'il y a là un écueil contre lequel cette théorie de l'équivalence des mérites offerts et des peines subies menace d'échouer. Pour que la satisfaction exigée ait été complète, pour qu'il y ait eu véritablement substitution, Jésus-Christ a dû en tous points prendre notre place, accomplir notre œuvre, endurer les mêmes peines que nous avions méritées. Or, il est, de fait, impossible qu'une pareille substitution ait pu se produire. Christ n'a pas pu souffrir ce que nous aurions dû souffrir, parce

qu'il n'a pu connaître le péché, la révolte, ainsi que le remords et le désespoir qui en sont la suite. Si Jésus-Christ a pu se dire, un moment, dans l'excès de ses souffrances, abandonné de Dieu, c'est qu'en effet Dieu l'a privé, au milieu des épreuves suprêmes que lui avait préparées le monde, de toute manifestation particulière de sa présence secourable; il a dû connaître les angoisses de la mort et les mystérieuses horreurs de l'agonie tout comme un autre homme : c'est là l'explication la plus naturelle du passage Matth. XXVII, 46, dont on a fait de si étranges abus. Il y a loin de là à la théorie impie que Jésus-Christ sur la croix aurait été l'objet sur lequel la colère de Dieu se serait assouvie et épuisée, que le Père, au moment où le Fils accomplissait l'œuvre même de dévouement et d'amour pour laquelle il l'avait envoyé au monde, aurait retiré son cœur de lui et l'aurait, même pour un moment, exclu de sa divine communion. Et c'est cependant à cette conséquence extrême que le dogme de la satisfaction vicaire est logiquement entraîné. En affirmant que Christ a pris sur lui notre coulpe et la peine de nos péchés et a été châtié à notre place, la doctrine d'Anselme doit aboutir à cette énormité, devant laquelle certains dogmatistes n'ont pas reculé, que Christ a souffert à notre place la mort éternelle, à moins que l'on ne veuille s'arrêter à ce subtil et dérisoire expédient que la courte durée des souffrances du Christ était compensée par leur valeur infinie.

Hofmann proteste énergiquement contre cette théorie qui considère la mort du Christ comme un châtiment, et nous le représente exposé à la malédiction de Dieu qui ne peut atteindre que le seul pécheur. D'après lui, Christ a subi les conséquences extrêmes de l'hostilité que le monde a opposée à l'œuvre du salut et à la personne du Sauveur; il a connu toutes les amertumes qui découlent pour l'homme absolument saint de son contact avec le péché. C'est l'inimitié de l'humanité contre Dieu qui l'a cloué à la croix, et non pas la colère divine. L'excès de ses souffrances a sa source sur la terre et non pas dans le ciel.

Enfin la théorie de l'imputation des mérites du Christ est exposée à des malentendus et des périls analogues. En enseignant à l'homme que ses péchés sont expiés une fois pour toutes, il peut être amené à croire qu'il suffit d'assister à cet acte juridique d'une manière toute passive, tandis que la foi qui doit s'approprier la justice du Christ exige de l'individu un mouvement intérieur, libre et personnel. Les mérites de Jésus-Christ ne nous sont imputés que lorsque nous déclarons vouloir y participer en vertu d'un acte spontané, d'une détermination de notre volonté. La foi justifiante n'est pas tant le moyen ou l'instrument par lequel nous saisissons la justice de Jésus-Christ; elle est plutôt une disposition morale en suite de laquelle nous nous l'assimilons.

IX

Mais ce n'est pas à cette critique impartiale et respectueuse du dogme traditionnel que se borne Hofmann. Il est pressé de trouver lui-même une solution qui soit mieux en harmonie avec le témoignage de l'Ecriture et avec les besoins de la conscience chrétienne. A cet effet il propose d'essayer d'une autre méthode. Il pense que l'examen de ce que Dieu a réellement fait pour nous délivrer de l'empire du péché et pour nous pardonner, nous fournira l'idée la plus juste de la rédemption elle-même. Si nous ne connaissions autre chose de Dieu que sa sainteté, nous ne pourrions nous attendre de sa part qu'au châtiment justement encouru par nos péchés : mais, c'est le pécheur alors, et non le juste, que ce châtiment frapperait. L'histoire évangélique tout entière nous apprend que Dieu a envoyé son Fils au monde afin de nous convaincre de son amour et de nous assurer le pardon de nos péchés : c'est donc que la grâce a prévalu sur la justice. Non pas toutefois de telle manière que Dieu pardonnerait le péché sans expiation préalable, car il faut que la gravité de l'offense faite à sa sainteté ne soit point diminuée; il importe que son pardon soit entouré de l'austère sérieux qui convient au Juge

armé du droit de punir. Eh bien, les faits nous montrent comment Dieu a réalisé cette expiation du péché par le sacrifice de son Fils. Au lieu de nous demander s'il a trouvé le moyen d'accorder sa sainteté et son amour, nous nous bornerons à chercher si dans la manière dont il a pourvu à cet accord, il demeure le Dieu saint tout en se manifestant comme le Dieu d'amour.

Or, voici ce que le témoignage de l'Ecriture, corroboré par notre propre expérience, nous enseigne à cet égard. L'humanité, dans sa condition naturelle de péché et de révolte, est l'objet de la juste réprobation de Dieu. Cependant Dieu n'en veut pas moins son salut; car son amour, qui dépasse toute mesure humaine et qui est fécond en ressources infinies, lui permet d'aimer l'humanité tout en haïssant le péché dans lequel elle se complaît. Seulement Dieu a dû arranger son plan de salut de telle manière que ses intentions bienveillantes à l'égard des hommes parussent combinées avec les exigences de sa haine contre le péché. L'histoire de la rédemption tout entière révèle ce dessein, depuis l'incarnation même du Fils de Dieu jusqu'à sa mort sanglante et ignominieuse, qui résume et concentre en une douleur suprême, toutes les souffrances et toutes les amertumes que son abaissement entraînait à sa suite.

Cet état d'abaissement que l'Homme-Dieu a accepté a ouvert devant lui un abîme de souffrances aussi insondable que l'abîme d'amour que cette ac-

ceptation nous révèle. Jésus-Christ a dû accomplir, sous la forme particulière de l'obéissance que notre condition nous impose, ce qui était sa volonté dans sa condition céleste. Or, cette obéissance emprunte ce qu'elle a de pénible et de navrant à la puissance du péché qui, sur la terre, met la fidélité à une si rude épreuve, et marque de larmes et de sang le passage de ceux qui savent la garder. Jésus-Christ, en vertu même de sa sainteté et à mesure qu'elle éclatait avec plus de force, a dû être exposé d'une manière toute particulière à ces agressions du péché, sur une terre livrée depuis tant de siècles à ses ravages. L'inimitié des méchants a essayé et épuisé en lui tous ses dards, tout son fiel, et lui a réservé le supplice des infâmes, des blasphémateurs, des sacriléges.

Considéré à ce point de vue, il n'est non-seulement permis, mais même très-exact de dire que l'acte rédempteur, s'il est la manifestation la plus accomplie de l'amour de Dieu vis-à-vis des pécheurs, est aussi la suprême manifestation de sa haine contre le péché. Car, si tous les maux, toutes les souffrances qui règnent dans ce monde et qui frappent également les bons et les méchants ne sont autre chose que l'effet de la haine de Dieu contre le péché, Jésus-Christ, en venant sur la terre, s'est placé dans un milieu voué à la colère divine; il a respiré, lui le saint, une atmosphère corrompue et viciée par le péché; il en a connu, s'acharnant sur sa personne,

toutes les conséquences funestes, et il l'a fait apparaître lui-même, au moment où il croyait triompher, dans son jour le plus sinistre, dans toute l'horreur de son éclat odieux et réprouvé. Avec quelle puissance la réprobation que le péché inspire à Dieu ne se révèle-t-elle pas dans cette œuvre si douloureuse de la rédemption! Dieu n'a voulu pardonner le péché qu'au prix des souffrances inouïes de celui qui, sans le connaître par lui-même, s'est exposé à ses coups les plus meurtriers. Le Fils a échangé sa divine liberté contre l'obéissance au sein de l'humanité pécheresse, et sa félicité contre les souffrances qui y sont attachées, afin qu'il éprouvât et amortît en sa personne toutes les conséquences du péché, de telle manière que le comble de ses souffrances fût aussi le comble de son obéissance.

Mais dans quel sens cette œuvre de rédemption peut-elle être appelée une œuvre expiatoire? L'expiation, d'après Hofmann, n'est autre chose que la réparation des effets causés par le péché. Puisqu'en Jésus-Christ, à bon droit désigné sous le nom de second Adam, un nouveau commencement de vie, d'activité, de lutte victorieuse contre le péché est offert à l'humanité, l'œuvre par laquelle il lui a rendu ce nouveau commencement possible est, pour l'humanité, l'expiation de ses péchés. En réalité, c'est Jésus-Christ lui-même qui est l'expiation, la réparation personnelle du péché de l'humanité, comme il est sa justice incarnée. Si le péché consiste dans la

recherche d'un bien illusoire en dehors de Dieu et contraire à sa volonté, en Jésus-Christ le bien véritable a brillé dans tout son éclat et a détruit le prestige des faux biens. Celui qui reconnaît en Jésus-Christ le seul bien digne d'être aimé et recherché et se l'assimile par la foi, au lieu d'être déterminé par le péché dont il a hérité le germe en naissant de la postérité terrestre, est déterminé par l'obéissance et la justice amassées par Jésus-Christ. Son rapport vis-à-vis de Dieu est changé.

Telle est la théorie que fournit à Hofmann le témoignage de l'Ecriture approuvé par celui de la conscience chrétienne. On voit qu'elle diffère sur plus d'un point de celle de l'ancienne dogmatique ; elle en a conservé toutefois la substance, se bornant à remplacer quelques idées empruntées à la sphère du droit légal par quelques autres appartenant au domaine moral. Il en résulte une plus grande harmonie avec le dogme scripturaire, une exposition qui présente moins de difficultés pour l'intelligence de la vérité chrétienne. La conscience morale n'est plus heurtée, et l'expérience vient en tous points confirmer la justesse des déductions. C'est même sous ce dernier rapport, que le professeur d'Erlangen est particulièrement fort vis-à-vis de ses adversaires. Il montre très-bien que ce qui contribue à notre repentance et à notre conversion, ce n'est pas l'idée que Christ a été l'objet de la colère et de la malédiction divines

et qu'il a subi à notre place la mort éternelle. On l'a souvent dit : les mobiles les plus généreux sont aussi les plus puissants. Représenter le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ comme la manifestation suprême de l'amour de Dieu à notre égard, c'est lui donner sa force véritable. Mais, pour éclater davantage et nous atteindre plus sûrement, il ne faut pas que cet amour se détourne du Fils et se change en colère contre lui : il suffit que cet amour de Dieu envers le pécheur ne se manifeste pas au détriment de sa haine contre le péché.

C'est en ce point aussi que la théorie de Hofmann se sépare nettement de toutes les théories rationalistes qui ne voient autre chose sur la croix que la simple déclaration que Dieu veut nous pardonner nos péchés. Il y a plus ici qu'une déclaration. Nous voyons le Fils de Dieu, victime de la révolte du monde contre Dieu, la briser au prix d'inouïes souffrances et d'une mort ignominieuse, et amasser, conquérir laborieusement, par son obéissance, au sein de l'humanité, une somme de justice, un héritage de sainteté, grâce auxquels le bien s'entoure d'une telle lumière, se revêt de tels attraits, devient si réellement le bien propre de l'humanité après lui avoir été étranger, qu'elle est vaincue dans sa résistance et capable par la foi de s'approprier cet héritage, de s'assimiler cette justice. Suivant la théorie rationaliste, qui est obligée de placer la sanctification avant la justification, l'homme est déclaré juste, c'est-à-dire

pardonné dans la mesure où il se sanctifie. D'après la théorie de Hofmann, au contraire, qui est celle de l'Ecriture, c'est la justification qui précède la sanctification : l'homme est pardonné avant qu'il ne soit saint et en vue seulement de sa sainteté et de sa justice futures qui découlent de son union avec Christ. L'amour divin qui éclate dans ce pardon est l'instrument de sa conversion.

Nous ne nous séparerons pas de Hofmann sans rappeler l'influence considérable qu'il exerce comme professeur par son enseignement solide et brillant. Il est, sans contredit, la plus grande gloire de l'université d'Erlangen. Les controverses que ses ouvrages ont suscitées ont puissamment fait avancer la science, et alors même que la subtilité de son exégèse et l'obstination de son luthéranisme étonnent autant qu'elles paralysent son action sur le développement des idées religieuses, le souffle sérieux de piété dont Hofmann est animé, joint à ses convictions politiques libérales qui lui ont été ardemment reprochées (1), suffit à lui réserver une place d'honneur dans l'histoire que nous écrivons.

(1) Voyez Kliefoth : Zwei politische Theologen.

X

A son tour, Carl Friedrich August Kahnis se sépara de l'orthodoxie luthérienne sur le principe formel du protestantisme. Après avoir secondé Leo et le *Hallisches Volksblatt* dans leur lutte contre Ruge, et rompu quelques lances avec Strauss et Baur de concert avec Tholuck, il fut accueilli à bras ouverts à Berlin par Hengstenberg et les pieux hommes d'Etat et généraux qui formaient la coterie piétiste. Mais, étant entré en contact avec les dissidents de la Silésie, Kahnis se rattacha au vieux luthéranisme et devint bientôt l'orateur favori du parti à toutes les conférences et à tous les congrès, combattant avec une ardeur toute juvénile l'Union et l'école dite de la conciliation (1). Il débuta par deux études dogmatiques sur *la Sainte Cène* et *le Saint-Esprit* (2); puis il publia une étude fort bien faite sur l'*Histoire du protestantisme allemand depuis le milieu du dernier siècle* (3), dans laquelle il combat l'augustinianisme et le dualisme erroné de l'orthodoxie, prône le véritable

(1) Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union. Sendschreiben an Dr Nitzsch. 1854.

(2) Die Lehre vom heiligen Abendmahl. Die Lehre vom heiligen Geist.

(3) Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipz. 1854. 2e édition. 1860.

humanisme, blâme l'étroitesse de son parti et relève les mérites méconnus du rationalisme. Plus récemment encore il entreprit d'écrire sur un plan assez vaste une *Histoire de la Réformation allemande* (1), dans laquelle notre auteur a porté jusqu'à la perfection les qualités littéraires et artistiques qu'il possède et qui s'harmonisent si bien avec le souffle religieux que respirent toutes ses productions.

Mais l'ouvrage de Kahnis dont l'apparition causa le plus de retentissement, ce fut sa *Dogmatique* (2), dans laquelle il fit de nombreuses concessions à la critique moderne. Kahnis s'y révèle en tous points comme un fils de son temps, éclairé des derniers rayons du romantisme, spiritualisant les vieux dogmes et les accommodant au goût du jour : il est subjectif et éclectique à plaisir. Les hérésies fourmillent dans ce livre. Dans la doctrine de la Trinité, Kahnis enseigne la subordination du Fils au Père; il conçoit de graves doutes sur la personnalité du Saint-Esprit; dans la doctrine de la Cène, il se rapproche des idées calvinistes, mais c'est surtout sa conception de l'Ecriture qui s'éloigne de celle de l'orthodoxie. Il polémise sans hésitation contre l'idée d'un canon infaillible, que contredit d'ailleurs l'histoire de la formation même de ce recueil; il bat en

(1) Die deutsche Reformation. Leipz. 1872.

(2) Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt. Leipz. 1861-68. 3 vol. Dans son livre : Christenthum u. Lutherthum, Leipz. 1871, Kahnis a donné une exposition populaire de sa dogmatique.

brèche la théorie officielle de l'inspiration, aussi incompatible avec une saine idée de Dieu qu'avec une juste idée de l'homme; il relève le côté humain de l'Ecriture, le caractère progressif de la révélation, et demande enfin, pour raffermir les fidèles et sauver l'Eglise, non pas une résurrection pure et simple, mais une reproduction libre et vivante des anciennes confessions de foi.

Un pareil langage devait causer une vive surprise au sein du parti néo-luthérien. Aussi les protestations ne manquèrent-elles pas. Diekhoff (1) proclama solennellement que la chute de Kahnis était maintenant consommée; Delitzsch (2), dans une brochure pleine de gémissements sur les déplorables erreurs de son excellent ami et collègue, l'engagea à faire pénitence et à rassurer ses amis qu'il venait de contrister; Hengstenberg enfin, dans les premiers numéros de la *Gazette évangélique* de 1862, fit une exécution publique du nouvel hérétique, déclarant que jamais on ne s'était permis, dans le camp des croyants, de dévier aussi scandaleusement du dogme reçu. Kahnis riposta vigoureusement à Hengstenberg (3), et sa brochure peut être considérée comme un des meilleurs produits sortis de sa plume.

(1) Dans une série d'articles de la Zeitschrift für die luther. Theologie u. Kirche. 1861.

(2) Für u. wider Kahnis. Leipz. 1863.

(3) Zeugniss von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr Hengstenberg. 1862. Voyez aussi Colani : Revue de théologie, 2e série, IX, p. 97.

Tout en plaçant Mélanchthon au-dessous de Luther, il demande qu'on donne plus d'importance à sa doctrine de la Cène, à celle du péché et de la grâce, où il tempère les idées de saint Augustin, à son appréciation du monde classique, en un mot à sa manière de défendre les droits de l'humanité et d'exposer son rôle dans l'œuvre du salut. Kahnis relève avec vigueur certains défauts propres à la Réformation allemande, et en particulier son doctrinarisme. Le christianisme, dans son essence, est une vie, une communion de vie avec Dieu, et non une doctrine. Les doctrines divisent, la vie unit. Il convient de ne reproduire qu'avec beaucoup de précautions et de tempéraments la doctrine réformatrice de la *sola fide*, en rappelant que la foi qui sauve doit être précédée de la repentance et suivie de la sanctification. Si Kahnis demande le retour aux confessions de foi du seizième siècle, il ne réclame pas le retour à la théologie du seizième siècle. L'Eglise luthérienne étant destinée à vivre dans le présent et dans l'avenir, l'attitude de ses théologiens en face des confessions de foi du passé ne saurait être qu'une attitude libre. C'est ce que commande l'essence du protestantisme et toute son histoire : celui qui ne veut pas de mouvement, de développement, doit rompre avec lui. D'après le principe du protestantisme, l'adhésion à la confession d'Augsbourg ne saurait être que conditionnelle et se rapporter à ses points essentiels. Le caractère légal d'une foi eccle-

siastique n'est pas, d'ailleurs, une preuve suffisante de sa vérité. Il y a une orthodoxie dont on peut dire que le Seigneur l'a en horreur : c'est celle dont les représentants ne sauraient vivre sans chercher à détruire leur prochain, semblables au feu qui n'existe que pour dévorer. Dénués eux-mêmes d'esprit et de vie, ces hommes se jettent comme des vampires sur toutes les forces vives qu'ils rencontrent pour s'inoculer un peu de ce suc précieux.

Cela est fort bien dit assurément; mais ce que nous avons de la peine à comprendre, c'est que, malgré ces hérésies et cette indépendance d'esprit qui lui fait honneur, Kahnis continue à être considéré comme l'un des chefs du parti luthérien et à prendre part à ses manifestations les plus caractérisées. Il y a là, et de sa part et de la part du parti lui-même, une inconséquence que nous sommes absolument impuissant à expliquer. On nous dit bien que Kahnis est luthérien par l'esprit plutôt que par la lettre de ses ouvrages : comme si cette distinction déjà n'était pas la plus grosse des hérésies. En dépit de ce qu'il y a d'étrange dans sa position, nous n'hésitons pas à admirer le courage, la fraîcheur et la puissance spirituelle de l'éminent professeur de Leipzig, dont la vraie vocation est d'être historien plutôt que dogmaticien : ce qui lui manque en énergie et en force créatrice de la pensée est amplement compensé par sa réceptivité puissante et la manière admirable dont il sait reproduire ce qu'il s'est assimilé. Nous connaissons peu

de théologiens contemporains qui puissent rivaliser sous ce rapport avec Kahnis.

A côté de Kahnis, mais avec moins de talent et d'indépendance que lui, se placent CARL ADOLPH GERHARD VON ZEZSCHWITZ, professeur à Erlangen, connu par son *Apologétique* (1) et sa *Catéchétique* (2); ALEXANDER VON OETTINGEN, professeur à Dorpat, auteur d'une *Statistique morale* (3) estimée; ZÖCKLER, professeur à Greifswald, auteur d'une *Theologia naturalis* et directeur d'une revue apologétique intitulée : *La preuve de la foi* (4), dans laquelle il s'applique à défendre l'ancienne théorie du miracle; GRAU, professeur à Kœnigsberg, qui chercha à réfuter la théorie de M. Renan et de Strauss sur le judaïsme, comme produit naturel de la race sémitique, et publia un ouvrage estimé sur le Nouveau Testament au point de vue littéraire, dans lequel nous trouvons une foule d'aperçus ingénieux sur les causes qui ont produit la littérature évangélique, sur les lois qui ont présidé à son développement et sur la forme narrative, didactique et prophétique qu'a revêtue la pensée des apôtres (5);

(1) Die Apologie des Christenthums nach Geschichte u. Lehre. Leipz. 1866.

(2) System der christlich kirchl. Katechetik. Leipz. 1869.

(3) Die Moralstatistik. Erl. 1868.

(4) Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift zur Begründung u. Vertheidigung der christl. Wahrheit für Gebildete (depuis 1865).

(5) Semiten u. Indogermanen. Stuttg. 1867. Entwicklungsgeschichte des N. T. Schriftthums. Gotha. 1870-71.

STEINMEYER, pasteur à Berlin, auteur d'un traité d'apologétique remarquable destiné principalement à défendre, au point de vue de l'histoire, le surnaturel contenu dans nos récits évangéliques (1); et surtout CHRISTIAN ERNST LUTHARDT, l'un des chefs les plus actifs du parti luthérien, plus correct que puissant, auteur d'un grand nombre d'ouvrages écrits avec clarté, concision et élégance, mais assez superficiels sous le rapport du fond (2).

Il nous reste, pour clore ce chapitre, à parler du transfuge le plus célèbre du luthéranisme, MICHAEL BAUMGARTEN. Originaire du Schleswig-Holstein, nature honnête, brave et énergique, doué d'une piété chaude et vivante, il avait été formé à l'école de Harms et de Hengstenberg, et fut même exclu, comme *privatdocent*, de la faculté de Halle, alors placée sous l'influence de Gesenius, à cause de ses opinions orthodoxes. Sa tendance théosophique et mystique le rapprocha de Hofmann; il s'associa au soulèvement patriotique du clergé allemand du Schleswig-Holstein et porta dans cette lutte la fougue qu'il dé-

(1) Apologetische Beitræge. Berl. 1871.

(2) Die Lehre von den letzten Dingen. Leipz. 1861. 2e édit. 1871. Die johanneischen Schriften, son meilleur ouvrage. Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums. Leipz. 1864. id. über die Heilswahrheiten des Christenthums. Leipz. 1867. Die Lehre vom freien Willem u. sein Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 1863. Compendium der Dogmatik. Leipz. 1865. Zehn Vortraege über die Moral des Christenthums. Leipz. 1872.

ploya plus tard dans les conflits ecclésiastiques dans lesquels il fut mêlé. Son luthéranisme s'appuyait, il est vrai, non sur l'orthodoxie du dix-septième siècle, mais sur le Luther de la première période, sur le réformateur, le hardi champion des libertés chrétiennes qui brisa le joug des traditions romaines. Comme lui, il en appelait au *testimonium Spiritus sancti;* mais il avait l'instinct et l'ardeur plutôt que la vocation d'un réformateur. Auteur de plusieurs commentaires dirigés en partie contre l'école de Tubingue (1), il fut nommé professeur à Rostock en 1850 et publia quatre ans après un ouvrage sur les *Visions nocturnes de Zacharie* (2) qui causèrent une certaine émotion. L'auteur y traite les sujets les plus hétérogènes, tels que la question du Schleswig-Holstein, la guerre d'Orient, la corruption de l'Eglise, le rôle du pastorat, sur un ton prophétique et en les rattachant tant bien que mal aux textes de l'Ancien Testament. En 1856, il s'éleva, à la conférence pastorale de Parchim, contre la sanctification légale du dimanche, et défendit en termes énergiques la liberté évangélique au milieu des protestations les plus violentes de ses collègues. D'autres essais, faits pour réveiller la vie religieuse dans le Mecklembourg et intéresser les laïques aux affaires de l'Eglise, ne réussirent pas davantage. En 1857, le consistoire de

(1) Commentar zum Pentateuch. 1843. Ueber die Pastoralbriefe. Die Apostelgeschichte.

(2) Die Nachtgesichte Sacharja's. 1854. 2 vol.

Rostock, sur l'instigation de Kliefoth et de Krabbe, intenta à Baumgarten un procès de doctrine qui aboutit l'année suivante à une destitution. On accusait sa théologie d'être « négative, subjective, spiritualiste, pélagienne, antinomiste, chiliaste, un mélange confus de fantaisies libérales et de théosophie extravagante. » Baumgarten, soutenu par ses collègues d'Erlangen, de Greifswald et de Gœttingue (1), se défendit vigoureusement dans une série de brochures (2); il en appela à saint Paul et à Luther, démontra que Christ est la fin de la Loi et que l'Eglise n'est point basée sur la contrainte. Depuis lors il a promené ses protestations et son martyre dans toutes les villes de l'Allemagne, demandant justice aux tribunaux de son pays et au parlement national, faisant des conférences sur la vie de Jésus (3) et racontant sa propre vie (4), orateur

(1) Hofmann : Beleuchtung des über Dr. Baumgarten's Lehrabweichungen abgegebenen Consistorial-Erachtens. 1858. Delitzsch u. Scheuerl : Die Sache des Prof. Dr. Baumgarten in Rostock, theologisch u. juridisch beleuchtet. 1858. Gutachten der theol. Facultät zu Greifswald über das Rostocker Consistorial-Erachten. Leipz. 1859. Gutachten der theol. Facultät zu Göttingen über die in dem Erachten des Consistoriums zu Rostock gegen die Theologie des Dr. Baumgarten erhobene Beschuldigung fundamentaler Abweichung von der kirchlichen Lehre. Gotha. 1859.

(2) Protestantische Warnung u. Lehre. 1857. Eine kirchliche Krisis in Mecklemburg. 1858. Der kirchliche Nothstand in Mecklemburg. 1859. Ein fliegender Brief an die deutsche Christenheit. 1861. etc., etc.

(3) Die Geschichte Jesu. Für das Verständniss der Gegenwart. Braunschw. 1859.

(4) Christliche Selbstgespräche. 1861.

infatigable et choyé du *Protestantenverein*, dont il forme l'extrême droite. Malheureusement la forme de ses discours et surtout de ses écrits est souvent obscure, déclamatoire, fantastique; l'élément personnel y joue un trop grand rôle : il y règne un véritable abus des mots d'inspiration, de prophétie, de dons et de témoignage du Saint-Esprit.

CHAPITRE V

L'ÉCOLE DE LA CONCILIATION

I

Entre le néo-luthéranisme, qui voudrait ramener l'Eglise au point de vue des confessions de foi et de l'orthodoxie du seizième et du dix-septième siècle, et le radicalisme, qui tend à rompre avec le christianisme historique, les faits surnaturels et les doctrines positives sur lesquels il repose, vient se placer une tendance intermédiaire qui compte des représentants nombreux et autorisés en Allemagne. Cette école de la conciliation (*Vermittlungstheologie*), comme on l'a justement appelée, se rattache directement à Schleiermacher. Ses droits ont été souvent méconnus par les partis extrêmes, qui ont eu intérêt à tracer d'elle un portrait de fantaisie, voire même une véritable caricature, bien faite pour la décrier aux yeux du public. Pour être juste, il faut convenir d'autre part que ses défauts n'ont pas toujours été loyalement reconnus et avoués par ses partisans, qui, dès lors, n'ont pas résolûment appliqué à les vaincre toutes les

ressources dont ils disposent. Nous allons exposer brièvement les caractères généraux de cette école (1).

La prétention, l'ambition, si l'on aime mieux, des théologiens qui s'y rattachent n'est pas tant de concilier scientifiquement des éléments hétérogènes et contradictoires — ce qui ne serait guère possible — que de ramener à une unité harmonieuse les facteurs divers dont se compose la vie religieuse. Ils ne se contentent pas, comme on le leur reproche, de jeter prudemment, et non sans anxiété, leurs regards tantôt à gauche, tantôt à droite, pour trouver le juste milieu et ne se brouiller avec aucun parti. Allant droit au but, préoccupés de la vérité avant tout, et non de ses conséquences pratiques, ils cherchent plutôt le milieu juste, persuadés avec Pascal « qu'on ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. » Cette conciliation, ils la poursuivent, non d'abord en vue des autres, mais d'eux-mêmes, de leurs propres besoins, de leur propre intérêt religieux et scientifique.

Le problème religieux se compose de données psychologiques et de données historiques. L'étude de l'âme humaine nous révèle la nature du sentiment religieux, son rapport avec nos autres facultés

(1) Voyez entre autres : Hagenbach : Ueber die sogenannte Vermittlungstheologie. Zür. 1858. Id. Ueber Ziel- u. Richtpunkte der heutigen Theologie. Zür. 1867. Lange : Das sic et non oder die Ja u. Nein Theologie der modernen Theologen. Bielefeld. 1869.

et le caractère particulier de ses manifestations. L'étude de l'histoire nous apprend, d'une part, comment le sentiment religieux s'est exprimé dans le cours des temps, et, de l'autre, les événements dont Dieu s'est servi pour le réveiller, le nourrir, le fortifier. Expliquer l'histoire à la lumière de la conscience religieuse, et la conscience religieuse à la lumière de l'histoire : voilà ce que se propose l'école de la conciliation. Elle trouve dans ce rapprochement le nœud de toutes les difficultés et le point même sur lequel, dans la théorie comme dans la pratique, les partis d'ordinaire se divisent. C'est ainsi, par exemple, qu'elle s'applique à montrer que si le supranaturalisme et le rationalisme s'excluent par leurs éléments faux, ils peuvent s'unir par leurs éléments vrais : le premier a raison de ramener à une révélation, c'est-à-dire à une manifestation, à une impulsion spéciale de Dieu, l'origine et le développement de la vie religieuse dans l'humanité ; à son tour, le second a raison de supposer que ce réveil et ce développement ont eu lieu d'après des lois rationnelles, c'est-à-dire dans les conditions mêmes qui sont faites à l'homme ici-bas.

Il est possible que la conciliation, c'est-à-dire l'explication complète et parfaitement lumineuse de toutes les questions en litige, se fasse peut-être attendre plus que nous ne le pensons au premier abord ; il se peut que la science et la foi, destinées non à se combattre et à s'exclure, mais à se complé-

ter, ne puissent de longtemps encore manifester sur tous les points leur accord. C'est là une condition qu'elles doivent résolûment accepter l'une et l'autre, sauf à ne jamais cesser de poursuivre cet accord et d'y tendre par les moyens propres dont chacune dispose. Mais il n'y a point là d'antinomie absolue.

On dit qu'il faut choisir entre le point de vue moderne de l'immanence, qui exclut le miracle et supprime toute autorité en matière religieuse, et le point de vue ancien de la transcendance avec toutes les imperfections dont il est entaché. Mais un pareil choix est-il indispensable? Si Dieu est un être personnel distinct du monde, tel que le sentiment religieux le réclame, il a un caractère indélébile de transcendance. Et pourtant Dieu est immanent au monde, comme la science l'exige; nous ne pouvons nous le représenter séparé, isolé de lui. Il n'est donc point exact de dire que les deux points de vue s'excluent; il est plus juste d'affirmer qu'il y a là, pour notre intelligence, une difficulté que, jusqu'à ce jour, elle est impuissante à résoudre.

On reproche à l'école de la conciliation d'introduire le miracle dans la théologie, alors pourtant qu'au fond elle partage la répugnance générale du temps pour le surnaturel. La vérité est qu'elle se voit obligée de ramener certains faits historiques, l'apparition du Christ en particulier, à une intervention spéciale de Dieu et au jeu de lois qu'elle ignore en-

core. Elle admet donc la possibilité du miracle, tout en se réservant pour chaque cas particulier d'en contrôler autant que possible la réalité, parce qu'elle accorde que le récit du miracle porte parfois les traces du travail de la légende. Reconnaissant à la personne du Christ un caractère normatif pour la conscience religieuse, elle étend dans une certaine mesure ce caractère au témoignage que l'Ecriture nous rend de la personne de Jésus-Christ, ainsi qu'à l'histoire des révélations divines. Sans admettre ni l'infaillibilité du canon, ni l'inspiration plénière du texte, et en se réservant de soumettre l'un et l'autre au contrôle de la critique historique, elle n'en proclame pas moins l'autorité de la Bible en matière religieuse. L'essentiel est de bien la définir « Se soumettre à l'autorité, a dit Marheineke, n'est pas indigne d'un esprit libre, mais ce qu'il doit se réserver, c'est d'en reconnaître la nécessité. »

Il en est de même des rapports entre le passé et le présent, entre l'Eglise et l'individu. L'école de la conciliation ne veut pas rompre avec le passé, avec la tradition, parce que tous nous en dépendons dans une mesure beaucoup plus grande qu'on ne se le représente communément. C'est le passé qui nous a formés et qui nous porte encore en déterminant le présent. Je relève, non pas dogmatiquement mais historiquement, de l'Eglise et de ses symboles, tout en me réservant le droit de m'en affranchir ou de les corriger au nom de ma conscience chrétienne.

L'individualisme bien entendu trouve dans les devoirs que lui impose l'association religieuse ses limites et ses correctifs naturels.

Nous venons d'exposer les principes sur lesquels repose l'école de la conciliation. Mais il va sans dire que c'est là un idéal qu'elle n'a pas atteint. Par sa nature même, elle est condamnée à tomber dans certains défauts qu'il est nécessaire de signaler. Et tout d'abord les productions théologiques de cette école se distinguent souvent par des obscurités préméditées ou involontaires, par l'absence de précision dans l'emploi des termes, entraînant des équivoques et des malentendus regrettables, par des réticences et des silences plus ou moins calculés. Parfois aussi on a pu signaler chez quelques-uns de ses représentants un manque de courage dans l'exposition de la vérité, des inconséquences, des concessions ou des compromis fâcheux, une recherche anxieuse de pondération et de paix résultant de l'effacement des opinions et de l'affaissement des caractères. L'épithète de « théologie pectorale » donnée à cette tendance implique un blâme, non parce qu'elle cherche le siége et l'origine de la religion dans le sentiment *(pectus)*, mais parce que trop souvent, grâce à la prépondérance accordée au sentiment, les droits de la raison et de la science ont été méconnus.

Enfin nous devons relever, en raison même de ce qu'elle a parfois d'artificiel, le manque de popularité

de cette théologie. Elle n'agit pas sur les masses; elle ne parle pas avec puissance aux consciences religieuses; elle ne s'enquiert pas assez des besoins du peuple, et néglige ou dédaigne de parler son langage. Ce qui est simple est seul vraiment puissant. Or, le défaut capital que l'on peut reprocher à cette tendance, c'est précisément l'absence de simplicité. Par ces divers motifs, se défiant sans doute de ses propres forces, ne plongeant pas par ses racines dans la communauté même, elle a presque constamment fait alliance avec le pouvoir, et, au nom de la prétendue solidarité des intérêts conservateurs, elle a servi la cause de la réaction politique et ecclésiastique, surtout depuis 1848. Elle aussi s'est attelée au char de M. de Bismarck et a glorifié la guerre de 1870 avec ses violences et sa politique annexionniste, à laquelle ses chefs les plus éminents ont poussé de toutes leurs forces. La plupart des théologiens de cette école, tout en continuant encore, par une sorte d'instinct ou de tradition, à défendre l'Union, ont été amenés insensiblement à se rapprocher de la droite luthérienne, abandonnant ainsi au parti radical la défense des libertés de l'Eglise et la revendication de ses droits vis-à-vis de l'Etat. C'est une grande faute, de la part de ce parti, d'avoir pris cette attitude de défiance ou d'hostilité vis-à-vis des aspirations légitimes des communautés et en particulier des laïques : nous sommes persuadé qu'il l'expiera bien cher.

II

Il est impossible d'énumérer d'une manière complète et de faire une classification rigoureuse des différentes nuances et des courants divers que l'on rencontre au sein de cette tendance, et qui se reflètent avec plus ou moins d'exactitude dans la presse religieuse. Ses principaux organes sont la *Nouvelle Gazette évangélique*, rédigée par le professeur Messner, de Berlin, organe de l'Alliance évangélique, et que l'on dit en outre placée sous la haute influence du Conseil ecclésiastique supérieur (1); les *Annales pour la théologie et l'Eglise allemandes*, publiées depuis 1856, sous la direction de Liebner, de Dorner et de quelques-uns de leurs collègues (2); les *Etudes et critiques théologiques* dont il a déjà été question précédemment (3), et la *Feuille mensuelle protestante* publiée par Gelzer à Bâle (1852-72) (4).

L'homme qui, pendant longtemps, aspira à la direction de l'école de la conciliation, c'est le surintendant général et prédicateur de la cour, Wilhelm Hoffmann (1806-1873). D'origine wurtembergeoise, directeur de la maison des missions à Bâle, élevé sous

(1) Neue evangelische Kirchenzeitung.
(2) Jahrbücher für deutsche Theologie u. Kirche.
(3) Theologische Studien u. Kritiken.
(4) Protestantische Monatsblätter.

l'influence du piétisme, il fut appelé en 1850 à la direction du séminaire de Tubingue et, deux ans après, aux hautes fonctions qu'il occupa depuis à Berlin. Caractère souple à la fois et ambitieux, humble vis-à-vis des grands et hautain à l'égard des inférieurs, homme d'Eglise plutôt que théologien, sacrifiant les intérêts scientifiques aux nécessités pratiques, habile à diriger l'œuvre de la restauration sans trop heurter ou froisser les esprits timides et les consciences délicates, défenseur de l'Union et de l'Alliance évangélique, par politique autant que par conviction, orateur médiocre, talent sans originalité, Hoffmann joua un rôle plutôt occulte qu'apparent dans les débats théologiques et ecclésiastiques du temps. C'est dans son sein que la royauté en Prusse épanchait ses tristesses et ses joies; c'est lui qui rédigeait les mandements destinés à appeler la nation à la pénitence ou aux actions de grâce. Les mains toujours levées, il bénissait la victoire, même celle de la force sur le droit, et jetait le manteau de sa phraséologie pieuse sur les faiblesses et les fautes des instruments choisis de la Providence. De temps en temps, il lançait quelques oracles sur les hommes ou les événements du jour, mêlant le langage de la Bible à celui du journal. Ses vues d'ensemble, il les a résumées dans un ouvrage intitulé : *Le passé et le présent de l'Allemagne à la lumière du royaume de Dieu* (1), pêle-mêle bi-

(1) Deutschland einst u. jetzt im Lichte des Reiches Gottes. 1869.

zarre de digressions politiques et religieuses, pleines d'amers regrets et de sombres prophéties. L'auteur en a exprimé la maîtresse-pensée en ces termes : « L'Allemagne s'abandonne elle-même et se suicide, si elle abandonne la foi au Dieu personnel et à sa révélation parfaite dans l'incarnation de Jésus-Christ, en matière religieuse, et la royauté de droit divin, en matière politique. »

Mais c'est dans la personne de Tholuck que nous pourrons le mieux étudier les qualités et les défauts de l'école de la conciliation. FRIEDRICH AUGUST GOTTTREU THOLUCK est né à Breslau en 1799. Il fit ses études théologiques à Berlin, où il subit l'influence de Neander et des cercles piétistes qui choyaient à l'envi ce jeune homme doué de tant d'esprit et d'une imagination si vive. Protégé en haut lieu, il fut appelé à Halle en 1826, avec la mission d'y combattre l'action du rationalisme. Par ses nombreux ouvrages, par ses cours, mais surtout par le contact de sa personnalité, pleine de vie, de fraîcheur et d'expansive bonté, même dans sa verte vieillesse, il s'acquitta heureusement de sa tâche et groupa autour de lui un nombre considérable d'étudiants. Mais s'il avait, plus qu'aucun autre, le don d'attirer les esprits, de les stimuler, il n'avait pas celui de les satisfaire, de les fixer. Nature essentiellement souple et mobile, habile à s'assimiler toutes les tendances théologiques, sans se rattacher avec une ferme conviction

à aucune, il manque complétement de la puissance créatrice.

Ce que nous relevons surtout chez Tholuck, c'est l'étendue et l'élasticité de son esprit. Il sait s'attacher à tous les intérêts de la science et de la vie, et les exploiter au profit de la religion. Ses connaissances dans tous les domaines du savoir humain sont étonnamment nombreuses. Rien de plus intéressant que les détails si riches et si pittoresques que renferment ses ouvrages historiques ; il accumule les citations empruntées aux auteurs sacrés et profanes, mais sa pensée manque de suite et de profondeur. Tholuck est essentiellement éclectique, avec une pointe de romantisme. Il ne se soucie pas d'être orthodoxe ; on dirait qu'il craint moins de n'être pas d'accord avec l'Ecriture ou avec les livres symboliques que de heurter l'esprit philosophique du temps. Supranaturaliste modéré et conciliant, il insiste sur la nécessité de l'expérience personnelle ; rénovateur du piétisme, il s'applique à en élargir la base et à en étendre les horizons. Il rappelle que le christianisme est avant tout un principe nouveau de vie et que la vie se démontre par elle-même. Aimer Christ vaut mieux qu'être savant, car c'est entrer en contact direct avec la source même de la vérité. Tholuck peut être appelé le père du piétisme moderne : il possède au plus haut degré le don d'édifier et d'intéresser au point de vue spirituel tous ceux qu'il approche.

Apologiste de la foi vis-à-vis du rationalisme dont

il est l'adversaire déclaré, Tholuck se complaît à en dévoiler les faiblesses par une foule d'anecdotes piquantes. Ses ouvrages apologétiques, tels que la *Doctrine du pécheur et du rédempteur* (1), les *Lettres de Guido et de Julius* (2), et les *Entretiens sur les principaux problèmes religieux du temps* (3), n'ont guère eû que le mérite de l'à-propos. Ils renferment une foule de remarques ingénieuses, justes, élégamment exprimées, mais avec un caractère aphoristique très-prononcé. Dans ses ouvrages historiques sur l'*Esprit de la théologie luthérienne* (4), sur la *Vie académique* (5) et sur la *Vie ecclésiastique au dix-septième siècle* (6), notre auteur met, de même, à nu les misères de l'orthodoxie par une foule de traits frappants habilement rassemblés, de manière à démontrer à l'esprit le plus prévenu que ce siècle où régnait la doctrine pure, ne brillait pas précisément par un déploiement sérieux de vie chrétienne.

Les travaux exégétiques de Tholuck comprennent des *Commentaires sur l'Epître aux Romains* (7), sur

(1) Die Lehre vom Sünder u. vom Versöhner. 1822.

(2) Briefe von Guido u. Julius. Antwort zu Theodor oder des Zweiflers Weihe von De Wette. 1825.

(3) Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. 1846.

(4) Der Geist der lutherischen Theologie Wittembergs im 17ten Jahrhundert. 1852.

(5) Das academische Leben im 17ten Jahrhundert. 1853-54.

(6) Das kirchliche Leben des 17ten Jahrhunderts. 1861. 2 vol. avec la suite : Geschichte des Rationalismus. 1865.

(7) Auslegung des Briefs an die Römer. 1824.

les *Psaumes* (1), sur l'*Evangile selon saint Jean* (2), sur l'*Epître aux Hébreux* (3), avec un appendice contenant une exposition systématique du dogme de la rédemption, une interprétation philosophico-théologique du *Sermon de la montagne* (4) et une étude sur *la crédibilité de l'histoire évangélique* (5), dirigée contre la *Vie de Jésus* de Strauss dont il relève avec bonheur le côté faible, savoir l'absence de recherches critiques sur l'origine des évangiles. Nous devons aussi citer deux articles fort remarqués sur *la doctrine de l'inspiration de l'Ecriture* (6), qu'il restreint aux vérités relatives au salut, sans pourtant qu'il soit possible de tracer une ligne de démarcation précise entre ce qui est fondamental dans la Bible et ce qui n'est que secondaire. Dans une étude apologétique sur *les Prophètes* (7), Tholuck, tout en admettant l'origine surnaturelle de la prophétie, montre qu'elle s'est servie de moyens parfaitement adaptés à la nature humaine et appropriés aux individualités qui devaient en être les instruments. Elle s'est traduite sous la forme d'images ou d'enseignements, suivant que la révélation divine avait été ou plastique (vision) ou phonétique (parole) ; elle se distingue de la simple

(1) Commentar zu den Psalmen. 1843.

(2) Commentar zum Evangelium Johannes. 1844. 7ᵉ édit. 1857.

(3) Id. des Briefs an die Hebräer. 1850.

(4) Philosophisch-theologische Auslegung der Bergpredigt. 1845.

(5) Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 1837.

(6) Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft. 1850. N° 42 u. 44.

(7) Die Propheten u. ihre Weissagungen. Gotha. 1860.

extase en ce qu'elle est toujours accompagnée de réflexion et laisse après elle un souvenir distinct. Toutes les prophéties se rapportent à l'établissement du royaume de Dieu dans le monde; cet établissement n'a été prédit que dans ses traits essentiels, dans ceux dont l'intelligence était utile au développement religieux des contemporains des prophètes : aucune prédiction n'a été faite en vue de la postérité. Dans un autre opuscule, Tholuck traite de l'interprétation que les auteurs du Nouveau Testament ont donnée de l'Ancien dans les passages qu'ils citent (1). Ces citations sont faites d'après la version souvent fautive des Septante ; les auteurs sacrés ne craignent pas de négliger le sens littéral et de faire usage de l'interprétation allégorique. Tholuck n'hésite pas à dire qu'en ce qui concerne le sens grammatical, nous comprenons mieux l'Ancien Testament que les apôtres, et que l'exégèse scientifique, loin d'avoir nui à l'exégèse religieuse, l'a au contraire servie et pleinement justifiée. La seconde moitié de cet opuscule est consacrée à une analyse fort bien faite de l'idée du sacrifice et du sacerdoce dans l'ancienne alliance comparée à cette même idée dans la nouvelle alliance.

Nous ne terminerons pas cette nomenclature des ouvrages de Tholuck, sans citer ses écrits ascétiques qui sont peut-être ce qu'il nous a laissé de meilleur : plusieurs recueils de *Sermons*, des *Heures de re-*

(1) Das A. T. im N. T. Ueber die Citate des A. T. im N. T. u. über den Opfer-u. Priesterbegriff im A. T. u. N. T. Gotha. 1860.

cueillement (1), un traité sur *l'Exaucement des prières* (2), et une *Anthologie des ouvrages mystiques de l'Orient* (3).

III

C'est à l'école de la conciliation que se rattache aussi Isaac August Dorner, né en 1809, d'origine souabe, successivement professeur à Kiel, à Bonn, à Gœttingue et à Berlin, auteur d'une *Histoire de la théologie protestante* (4) et d'une *Histoire de la doctrine de la personne du Christ* (5). D'après Dorner, l'idée de l'homme ne se réalise que d'une manière partielle et fragmentaire dans chacun de nous, mais en Christ elle s'est réalisée dans sa totalité. Il est une sorte d'être collectif qui réunit dans sa personne les types de tous les individus isolés. Mais, outre

(1) Stunden der Andacht. 1840.

(2) Die Gebetserhörungen. Berl. 1872.

(3) Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. 1825.

(4) Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung u. im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen u. intellectuellen Leben betrachtet. München. 1867, traduite en français par Paumier.

(5) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttg. 1839. 3 vol. et sous une forme plus complète dans la 2e édition, 1845-57, en 5 vol. Voyez aussi ses brochures : Das Princip unsrer Kirche, nach dem Verhæltniss seiner zwei Seiten betrachtet. Kiel. 1841. Sendschreiben über Reformation der evangelischen Landeskirche. 1848.

qu'une pareille conception s'éloigne singulièrement du dogme orthodoxe, puisqu'elle n'implique pas la divinité du Christ, elle est très-difficile à saisir : une personnalité qui réunit les traits de toutes les personnalités et qui serait en quelque sorte l'homme en soi risque fort de n'être qu'une pure abstraction. En tous les cas, l'histoire donne un démenti formel à cette hypothèse, car il n'y a rien de plus saillant, de plus distinct, nous dirions volontiers de plus individuel que la personnalité de Jésus-Christ, telle qu'elle se dégage d'une étude attentive de nos évangiles. Pourquoi ne pas nous borner à affirmer que le secret de cette personnalité, dont l'histoire ne nous offre pas d'exemple, nous échappe absolument, comme, dans un domaine bien différent, le secret de toute individualité de génie? Et pourquoi ne pas ajouter que les dons et les aptitudes que Christ a révélés nous obligent, avec les auteurs sacrés, de le placer dans un rapport de communion et de filialité immédiat avec Dieu, qui implique à la fois, dans des conditions que nous sommes incapables d'expliquer, l'égalité et la subordination?

Nous ne saurions davantage souscrire à l'explication que Dorner prétend donner de la doctrine de la Trinité. Le Dieu personnel unique a, d'après lui, trois modes d'existence différents, unis ensemble d'une manière indissoluble et constituant son être avec tous ses attributs, depuis son aséité (*aseitas*) jusqu'à la conscience de lui-même et à son amour.

Ces trois modes d'existence de Dieu, dont le résultat éternel est la personnalité divine une et absolue, possèdent chacun à sa manière tous les attributs divins. Or, la personnalité de Dieu se sachant et se voulant également dans chacun de ces trois modes, ceux-ci ne peuvent être conçus comme impersonnels, mais ils doivent être appelés personnels, non pas sans doute d'une manière immédiate et isolée, mais dans leur unité éternelle. De plus, si Dieu le Fils possède un mode d'existence divine, comme son caractère propre et éternel, mais sans avoir part d'une manière immédiate à la personnalité absolue de Dieu, il est possible que Dieu comme Fils se communique d'une manière complète à l'humanité, sans entrer en collision avec la personnalité humaine; et puisque d'une manière médiate le Fils participe à la personnalité divine une et absolue, qui se veut et se sait de trois manières différentes, il s'ensuit que l'humanité en soi est intimement liée à la personnalité divine. Le Fils, l'image parfaite de Dieu, est en même temps l'homme idéal, le second Adam, et le mystère de son incarnation se trouve expliqué (1).

En reproduisant textuellement cet important passage, nous avouons en toute humilité n'y avoir rien compris du tout : nous craignons bien qu'il n'y ait, sous cette apparence de profondeur, qu'un vain cliquetis de formules, une pure logomachie. Dorner est, à

(1) Geschichte der protestantischen Theologie. S. 873-876.

nos yeux, un exemple frappant de l'impuissance radicale dont est frappée la *Vermittlungstheologie*, alors qu'elle prétend réconcilier la pensée moderne avec le dogme ecclésiastique, sans abandonner une seule des formules consacrées. C'est une bien funeste illusion de s'imaginer que l'on fera progresser la science par des explications aussi inintelligibles, aussi scolastiques et aussi creuses que celle que nous venons de citer. A ce prix nous préférons mille fois les conceptions massives de l'orthodoxie traditionnelle, et nous comprenons presque, sans l'approuver, le terme injurieux de théologiens émasculés que certains luthériens ont lancé à ceux qui se complaisent à des essais de reconstruction spéculative aussi artificiels et aussi stériles.

A côté de Dorner se place Carl Theodor Albert Liebner (1806-1871) (1), successivement professeur à Gœttingue, à Kiel, à Leipzig, et surintendant général des Eglises de la Saxe à Dresde. Il débuta par deux ouvrages sur *la Théologie mystique* (2), pour laquelle il nourrit toujours une vive prédilection, publia un certain nombre de recueils de *Sermons* (3), ainsi que

(1) Voyez : Nachruf an Liebner von Dorner. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1871. H. 3.

(2) Hugo von Sankt Victor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. Ueber Gerson's mystische Theologie. 1835.

(3) Predigten in der Universitäts Kirche gehalten. Gœtt. 1841. Predigt am Reformationsfeste 1864 mit Vorwort über die neuesten Behandlungen des Lebens Jesu. Predigten-Beiträge zur Förderung der Erkenntniss Christi in der Gemeinde. Gött. 1861.

le premier volume d'une *Dogmatique chrétienne, d'après le principe christologique* (1). Ce volume, empreint de l'esprit mystique particulier à l'auteur, ne contient que la doctrine de la Trinité, renouvelée de Richard de Saint-Victor d'après l'idée de l'amour divin, et celle de la doctrine de l'incarnation. Jésus-Christ, comme chez Dorner, est l'homme-type, c'est-à-dire l'incarnation de l'idée même de l'espèce humaine. L'absolu ne pouvait se manifester que dans la totalité des individus. Jésus-Christ résumait et concentrait en lui l'ensemble des dons naturels de l'humanité. De plus, Liebner adopte la théorie de la κένωσις. La Divinité en s'incarnant en Christ s'est dépouillée de tous ses attributs pour être, nous dirions plutôt pour paraître pleinement humaine. Ce qui est plus fécond que ces élucubrations passablement nuageuses et téméraires sur un problème qui restera probablement insoluble, c'est le soin avec lequel Liebner fait ressortir l'importance que l'élément éthique doit avoir dans la construction de la dogmatique. Ce qui, dans le christianisme, est le plus pratique renferme aussi les éléments de la véritable spéculation.

Des observations analogues s'appliquent à la *Dogmatique chrétienne* (2) de JOHANN PETER LANGE, pro-

(1) Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt. I. Gött. 1849. Voyez aussi: Aus Vorlesungen über die Dogmatik. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1856. H. 1.

(2) Christliche Dogmatik. Heidelb. 1849-52. 3 vol. (Philosophische, Positive, Angewandte Dogmatik).

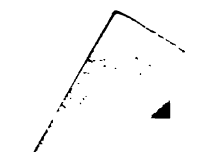
fesseur à Bonn, le théologien poétique par excellence, célèbre par les nombreuses conférences qu'il a faites sur toute espèce de sujets et par le vaste *Commentaire théologique et homilétique de la Bible* (1) qui a été publié sous sa direction. Brillant improvisateur, doué d'une riche imagination et d'un esprit petillant, habile à trouver des formules séduisantes et des combinaisons ingénieuses pour faire accepter les doctrines positives, Lange abuse de cette facilité trompeuse. Les pensées se succèdent chez lui en flots si pressés et si agités que toute réflexion calme, toute distinction rationnelle se trouve comme noyée. C'est la théorie de l'immanence surtout qui a séduit notre auteur. Pour vaincre le dualisme qui existe entre Dieu et le monde et combattre les grossières conceptions du supranaturalisme, Lange montre que l'acte de la création était une nécessité divine et que l'essence du monde est identique avec l'essence de Dieu. La nature n'est pas seulement nature, mais semence de vie issue de l'esprit et retournant à l'esprit. Le monde forme une série ascendante d'apparitions développant d'une manière toujours plus parfaite le germe du divin. Le miracle est le signe de l'apparition d'un nouveau principe de vie dans la nature; il en est de même de l'inspiration dans le domaine de l'esprit. La révélation n'est autre chose que la continuation de la création, le développement

(1) Theologisch-homiletisches Bibelwerk, comprenant dans une trentaine de volumes tout l'A. et tout le N. T.

progressif du divin dans l'humanité. L'homme n'est pas seulement le fini, mais le déterminé qui dans sa détermination absolue possède aussi l'absoluité déterminée. La preuve que c'est là la véritable idée de Dieu et la véritable idée de l'homme, c'est que l'une et l'autre se fondent harmonieusement dans l'idée de l'Homme-Dieu. On avouera qu'il faut bien de l'adresse pour faire accorder ces hardiesses spéculatives, jeu brillant de l'imagination, avec les vieilles doctrines enseignées dans la Bible et dans nos confessions de foi.

Quoique plus sobre et plus mesuré que Lange, Heinrich Martensen, évêque de Zéeland, cherche également à combiner d'une manière assez artificielle les idées philosophiques modernes avec les dogmes de l'Eglise. Ses ouvrages charment le lecteur par une exposition concise, correcte, élégante même. L'auteur déploie une habileté extrême à émousser les angles de l'orthodoxie et à en faire disparaître tout ce qui pourrait choquer l'esprit moderne. Mais on ne trouve dans sa pensée ni unité intérieure, ni jet puissant, ni originalité. Son système trahit un éclectisme habilement dissimulé. Outre deux monographies sur l'*Autonomie de la conscience humaine* (1) et sur le mystique *Eckart* (2), nous citerons de Martensen sa *Dogmatique* (3) et sa *Morale*

(1) Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins. 1837.
(2) Meister Eckart. 1840.
(3) Die christliche Dogmatik. trad. allem. Berl. 1856.



chrétiennes (1), écrites en danois et traduites en allemand.

La révélation de Dieu en Jésus-Christ y est représentée comme un degré supérieur de sa révélation dans la raison humaine. Il ne saurait donc y avoir de contradiction entre elles. Aussi notre auteur s'applique-t-il à trouver à chaque dogme un sens nouveau et approfondi. Il reproduit, en les combinant, les idées christologiques de Dorner et de Thomasius. Christ occupe un rang cosmique particulier entre Dieu et les créatures, et il s'est dépouillé de sa divinité pour devenir réellement homme. La doctrine de Satan, empruntée à Schelling, joue un rôle particulier dans ce système. Satan représente le mal en soi devenant principe cosmique, le fils cadet du premier-né, le Lucifer qui se constitue en Antéchrist, centre du monde antidivin. Nous devons aussi signaler, chez notre auteur, sa doctrine mystique du sacrement. Christ, dans le sacrement, veut achever non-seulement la spiritualité, mais aussi la corporéité de son peuple. Le sacrement n'est pas seulement un mystère de l'esprit, mais aussi de la nature. Martensen distingue dans le baptême entre la régénération substantielle et la régénération personnelle, entre le côté objectif et le côté subjectif de la nouvelle naissance. Dans la sainte Cène, il trouve une nourriture pour l'âme, afin de l'affermir dans la foi, et pour le corps, en vue de la

(1) Die christliche Ethik, trad. allem. Gotha. 1871.

résurrection future. Le ministère ecclésiastique, aux yeux de notre auteur, a les mêmes promesses, la même force et la même autorité que l'apostolat. L'ordination est plus qu'une cérémonie, c'est presque un sacrement. Martensen, si luthérien en ce qui concerne le sacrement, l'est très-peu dans ses idées eschatologiques. Il admet le sommeil des âmes depuis la mort jusqu'au jugement dernier avec des rêves paisibles pour le juste, terrifiants pour le pécheur. Le christianisme finira par régner sur le monde entier. L'Eglise célébrera une période de gloire terrestre, rehaussée par la présence visible du Christ. Le *millénium* a son type dans les jours compris entre la résurrection et l'ascension du Christ : c'est le sabbat qui précède la dernière lutte avec l'Antéchrist et la venue du jugement final.

IV

Nous devons ranger aussi parmi les théologiens de l'école de la conciliation, Johann Tobias von Beck (1), professeur à Tubingue, esprit original, indépendant, d'une rare puissance spirituelle, ressuscitant le piétisme de Bengel et la théosophie

(1) Voyez Beck u. seine Schule. Evangel. Kirchenzeitung 1858. 15 Nov. Liebetrut: Beck's Stellung zur Kirche u. zum Bekenntniss. Berl. 1858.

d'Oetinger, et leur donnant une trempe et une vigueur singulières, bibliciste et individualiste opiniâtre, se refusant à voir dans les théories modernes de l'Eglise autre chose qu'une déviation funeste du principe protestant, opposant la rudesse honnête de sa piété souabe au pharisaïsme poli de Berlin, adversaire décidé des prédicateurs de cour et des chauvins germaniques. Ses ouvrages (1), à cause de leur forme obscure et lourde et du langage tout particulier de l'auteur, sont malheureusement à peu près inabordables. C'est sa personnalité, son sérieux profond et ses appels virils à la conscience de ses auditeurs qui expliquent l'influence qu'il exerce. Nul professeur en Allemagne n'a plus de disciples, ni surtout de plus enthousiastes, que Beck, quoiqu'il se soit souvent plaint des malentendus que sa doctrine a rencontrés chez eux. Et pourtant Beck dédaigne tous les moyens extérieurs ou artificiels de captiver ; son éloquence et sa force persuasive découlent immédiatement des vérités qu'il expose. C'est un homme convaincu et intérieurement régénéré par la vérité qui parle. Beck oppose sa foi biblique à la fois à l'or-

(1) Einleitung in das System der christlichen Lehre. Stuttg. 1838. 2e édit. 1870. Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. 1840. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre. Stuttg. 1869. Umriss der biblischen Seelenlehre. Stuttg. 1843. 3e édit. 1871. Kirche u. Staat in ihrem Verhältniss zu einander. Tüb. 1870. Christliche Reden. Tüb. 1836-1858. 5 vol. Ces discours sont sans contredit ce que Beck a écrit de meilleur, c'est en eux que son génie particulier éclate avec le plus de force.

thodoxie confessionnelle, qui ne lui a pas ménagé les plus vives attaques, et au système de Schleiermacher et à sa théologie nuageuse (*Schwebetheologie*). Il ne veut point que l'on prenne pour point de départ de la spéculation théologique le sentiment religieux, si incertain, si variable, si subjectif, mais la parole révélée, considérée dans son unité organique. Mais c'est comme moraliste plutôt que comme dogmaticien que Beck se distingue : l'homme, l'observateur psychologique est supérieur chez lui au penseur.

A côté de Beck se range tout naturellement CARL AUGUST AUBERLEN, d'origine souabe, disciple de Beck, de Rothe et de Baur, professeur à Bâle (1824-1864), connu par ses travaux de théologie biblique (1), et unissant également une piété vivante à un goût prononcé pour les spéculations théologiques. Ame noble et esprit original, Auberlen savait comprendre et apprécier ses adversaires, et éprouvait une répulsion profonde pour l'orthodoxie intolérante et batailleuse. Son essai apologétique, intitulé *La révélation chrétienne* (2), s'applique à mettre en relief ce qu'on est convenu d'appeler les preuves externes, c'est-à-dire les témoignages historiques en faveur du christianisme, trop sacrifiés de nos jours, selon lui.

(1) Die Theosophie Oetingers nach ihren Grundzügen. Tüb. 1847. Der Prophet Daniel u. die Offenbarung Johannes. 1854.

(2) Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch. Basel. 1861-64. 2 vol.

Auberlen examine la série des arguments qui militent en faveur de l'authenticité des révélations divines. La deuxième partie renferme une exposition historique des diverses tendances et écoles religieuses qui se sont produites en Allemagne depuis la Réformation, des services qu'elles ont rendus ou des entraves qu'elles ont apportées à la défense du christianisme. La troisième partie, demeurée inachevée, contient une étude dogmatique sur la révélation chrétienne. Auberlen avait un talent remarquable de prédicateur (1), de conférencier (2) et d'écrivain. Son style est clair, simple, plein de chaleur et d'une beauté presque classique. La mort prématurée d'Auberlen causa partout les plus vifs regrets.

Carl Bernhard Hundeshagen (1810-1872), connu par ses écrits apologétiques, a été mêlé à des controverses ecclésiastiques diverses. *Privatdocent* à Giessen en 1831, banni de la Hesse à cause de son libéralisme politique, il professa pendant treize ans à Berne, et fut appelé ensuite à Heidelberg; mais s'étant séparé des chefs de l'Eglise badoise sur la question ecclésiastique, il passa les dernières années de sa vie à l'université de Bonn. Son ouvrage principal : *Le protestantisme allemand, son passé et ses questions vitales actuelles* (3), publié sous le voile

(1) Zehn Predigten. 1855.

(2) Schleiermacher. Ein Charakterbild. 1859.

(3) Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit u. seine heutigen Lebensfragen. Frkft a. M. 1846. 3e édit. 1849.

de l'anonyme, causa une certaine sensation. Il y dévoile les vices nombreux de la situation politique et ecclésiastique de l'Allemagne en 1846. Plein d'un viril enthousiasme pour la grandeur de sa patrie, prédisant le rôle que la Prusse serait appelée à jouer, il demande pour l'Eglise une organisation indépendante, afin qu'elle puisse redevenir une puissance dans la vie du peuple et exercer une influence salutaire sur l'éducation nationale. Le style des ouvrages de Hundeshagen est malheureusement lourd, prétentieux, rempli d'antithèses obscures, et tout en plaidant la cause de l'affranchissement de l'Eglise des liens de la bureaucratie et de la caste des théologiens, notre auteur ne peut se débarrasser du ton doctrinaire qui enlève à ses écrits tout caractère de fraîcheur et de popularité.

Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur les rapports de l'Eglise avec l'Etat et sur ceux des diverses Eglises entre elles (1), Hundeshagen a publié une belle étude sur l'*Essence et le développement historique de l'idée de l'humanité* (2), dans la-

(1) Die Conflikte des Zwinglianismus, des Lutherthums u. des Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532 bis 1558. 1842. Die Bekenntnissgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Grossherzogthum Baden. 1851. Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniss zu Symbol u. Kirche. 1852. Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat u. Kirche. 1860. Beitræge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus. 1864. Sechs Jahre in der Separation. 1867.

(2) Ueber die Natur u. die geschichtliche Entwicklung der Humanitäts-idee. 1852.

quelle il montre que cette idée est étrangère à l'antiquité, et en particulier à la Grèce, avec ses idées particularistes, ses esclaves et son naturalisme. L'idée de l'humanité fait son avénement dans le monde avec celle du royaume de Dieu, qui en est la véritable source. Le christianisme, en abaissant les barrières nationales et en considérant comme enfants de Dieu tous ceux qui sont régénérés par la foi, sans acception de personne, a plus fait pour le triomphe de l'idée de l'humanité que tous les sages et tous les législateurs. Il est vrai que l'Eglise n'a pas toujours été fidèle à sa mission : l'idée de l'humanité a menacé de sombrer une première fois, grâce à la hiérarchie cléricale dans le catholicisme, et une seconde fois grâce à l'orthodoxie confessionnelle dans le protestantisme ; mais il n'en demeure pas moins certain que, de tous les facteurs de la vie moderne, le christianisme seul possède assez de puissance pour représenter et faire prévaloir cette belle et féconde idée de l'humanité dans notre société contemporaine.

Bâle, avec sa maison des missions, son université et ses institutions pieuses, son public croyant et éclairé, a le privilége des conférences et des débats apologétiques (1). KARL RUDOLPH HAGENBACH, né en 1801, cet écrivain si clair, si conciliant et si facile, connu par ses ouvrages populaires sur l'histoire de

(1) Zur Verantwortung des christlichen Glaubens. Zehn Vorträge. Basel. 1861.

l'Eglise, sur l'histoire des dogmes et sur l'Encyclopédie des sciences théologiques (1), et CHRISTOPH JOHANNES RIGGENBACH, connu par sa *Vie de Jésus* (2), se sont surtout distingués sous ce rapport. Parmi les autres apologistes de la Suisse allemande, nous devons citer GUDER, de Berne (3), HELDT (4) et LÖWE, de Zurich (5).

Beyschlag et Fabri occupent une place à part dans l'école de la conciliation. Originaire de la Prusse rhénane, WILLIBALD BEYSCHLAG fut mêlé comme prédicateur de la cour à Carlsruhe aux agitations ecclésiastiques du pays de Bade, à la suite desquelles il passa en qualité de professeur en théologie à Halle. Depuis lors, un changement paraît s'être opéré dans ses vues. En matière ecclésiastique

(1) Vorlesungen über die ältere Kirchengeschichte. 2 vol. id. über die mittlere Kirchengeschichte. 2 vol. id. über Wesen u. Geschichte der Reformation. 4 vol. Die Kirchengeschichte des 18ten u. 19ten Jahrhunderts. Les premières éditions ont paru de 1834 à 43, les dernières de 1869 à 72. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1840-41. 2 vol. Encyclopädie u. Methodologie der theologischen Wissenschaften. 1833.

(2) Apologetische Beiträge. Basel. 1861. Vorlesungen über das Leben Jesu, Basel, 1858, traduit en français par G. Steinheil. Die Zeugnisse für das Evangel. Johannis neu untersucht. Basel. 1866. Die Apostelgeschichte. Ein Versuch ihre Zuverlässigkeit nachzuweisen. Basel. 1869.

(3) Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi u. deren Bestreitung. Bern. 1862.

(4) Selbstzeugnisse Jesu für die Suchenden unserer Zeit. Zürich. 1865.

(5) Jesus der Christ. 16 Apologetische Vorträge über die Grundlehren des Christenthums. Zür. 1865.

comme en matière théologique, il compte parmi les représentants les plus libéraux de son parti. Défenseur des droits des laïques et de l'autonomie de l'Eglise (1), il a soutenu à diverses reprises publiquement que la séparation de l'Eglise et de l'Etat était seule capable de remédier aux maux dont souffre aujourd'hui la vie religieuse en Allemagne (2). Beyschlag semble avoir entrevu tout ce qu'une solidarité plus longue avec une politique, qui n'est pas toujours empreinte de l'esprit chrétien, a de compromettant pour les destinées de l'Evangile dans son pays. En matière théologique notre auteur s'est attiré l'animadversion de son parti par l'attitude qu'il a prise à la Diète ecclésiastique d'Altenbourg où il a nié la préexistence personnelle du Logos. Il a depuis publié ses vues dans une *Christologie du Nouveau Testament* (3) et dans une *Théodicée de saint Paul* (4). Beyschlag montre qu'aucun des écrivains du Nouveau Testament ne met Christ au rang des simples créatures, et cependant ils le distinguent tous nettement de Dieu : en d'autres termes, ils proclament sa subordination au Père céleste. Quant à saint Paul, il ne se borne pas à enseigner la divinité du Christ; pour lui, c'est Jésus-Christ tout entier, d'après sa

(1) Artikel XV der preussischen Verfassung u. die Frage der bindenden Vorschlagsliste. Halle. 1870.

(2) Au congrès de l'Alliance évangélique à Berlin en 1857 et à l'Assemblée d'octobre de Berlin en 1871.

(3) Die Christologie des N. T. Berl. 1866.

(4) Die paulinische Theodicee. Rom. IX-XI. Berl. 1869.

nature divine et d'après sa nature humaine, qui a préexisté, sous une forme impersonnelle il est vrai. L'humanité du Christ faisait en quelque sorte partie de son être, de sa substance, dès avant sa venue sur la terre. Il est le type incréé de l'humanité, l'homme absolu, l'homme en soi, mais seulement à l'état de type. C'est là, on le voit, une idée empruntée à Dorner, à Liebner et à Lange; mais nous avouons peu la comprendre et encore moins la goûter. Nous préférons les articles que Beyschlag a consacrés dans les *Studien u. Kritiken* à réfuter la théorie de Holsten sur les visions de saint Paul (1), et surtout les belles biographies publiées par notre auteur et pour lesquelles il a un talent hors ligne, témoin celles d'Ullmann, de Nitzsch et celle plus étendue qu'il a consacrée à son frère, chrétien et pasteur distingué de la Prusse rhénane (2).

Quant à FRIEDRICH FABRI, originaire de la Bavière et actuellement inspecteur de l'école des missions de Barmen, bien qu'il se soit fait connaître par un écrit apologétique contre les théories matérialistes de notre époque (3), il a surtout fait du bruit dans les questions relatives à l'organisation de l'Eglise et à ses rapports avec l'Etat (4). Il a développé ses vues

(1) Voyez Studien u. Kritiken. 1864. H. 2. 1870. H. 1. 2.

(2) Aus dem Leben eines früh Vollendeten. 1865. Voyez la reproduction libre de Mme W. Monod : Souvenirs d'un jeune pasteur allemand. Paris. 1868.

(3) Briefe gegen den Materialismus. Stuttg. 1856.

(4) Die Stellung des Christen zur Politik. Barmen. 1863.

dans deux ouvrages publiés, l'un après l'annexion du Hanovre, de la Hesse et du Schleswig-Holstein, en 1866 (1), l'autre après la constitution de l'empire allemand et l'annexion de l'Alsace-Lorraine, en 1871 (2). L'auteur avait été mêlé d'une manière officieuse aux affaires de réorganisation ecclésiastique à ces deux époques, et ses idées ont été vivement discutées dans la presse allemande. Fabri est l'homme de la conciliation par excellence. Dans le désir d'être juste vis-à-vis de tous les partis et d'emprunter à chacun les éléments de vérité qu'il renferme, il a élaboré un projet destiné à satisfaire à la fois les amis et les adversaires de l'Union, les partisans du régime synodal et du régime consistorial, de l'unité ecclésiastique et de la décentralisation, de l'indépendance de l'Eglise et du lien avec l'Etat, des traditions du passé et des exigences du présent. Favorablement accueilli par certains hommes politiques auxquels de pareilles visées devaient sourire, ce projet a été combattu par les théologiens de tous les partis. Somme toute, ce sont les obscurités et les équivoques sur lesquelles il repose qui ont fait sa fortune dans les cercles où il a été applaudi. Tout cela est beaucoup trop habile, trop compliqué, trop artificiel, et un critique a pu justement observer, en parodiant l'épi-

(1) Kirchenpolitische Fragen der Gegenwart. Gotha. 1867. Voyez mon article dans la Revue chrétienne, XIV, p. 705.

(2) Staat u. Kirche. Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Gotha. 1872.

graphe de Fabri, que son point de vue n'était ni ecclésiastique ni politique, et par conséquent pas non plus ***kirchenpolitisch*** comme l'ambitionnait son auteur, sans parler de certaines velléités fort dangereuses, telles que celles du rétablissement de l'épiscopat et de l'entrée des évêques dans la chambre des seigneurs.

Pourtant l'on ne saurait contester à Fabri une certaine justesse de flair. Ainsi nul n'a mieux caractérisé que lui les ombres et les difficultés de la situation ecclésiastique actuelle en Allemagne. Il a parlé en termes éloquents de la « défaveur que l'orthodoxie rencontre dans l'opinion publique qui, enivrée par la gloire du nouvel empire, ne rêvant que l'omnipotence de l'Etat, rejette avec une irritabilité nerveuse extrême toute réminiscence de l'Etat chrétien, comme impliquant une contrainte absolument intolérable. » Il a montré l'Eglise privée de toute initiative, le gouvernement paralysé par le mauvais vouloir des Chambres peu disposées à accorder les fonds nécessaires pour réorganiser l'Eglise, les défaites successives du parti conservateur, confondant d'une manière arbitraire l'idée du divin et celle de l'histoire et absolument incapable de comprendre les besoins et la tâche du présent, la bureaucratie ecclésiastique unie à la théologie de cour, empressée à résoudre chaque conflit au profit de l'obéissance inconditionnelle à l'Etat et au détriment des convictions personnelles, le libéralisme protestant ne pouvant

se passer de l'Eglise d'Etat pour réaliser son programme, le mouvement des vieux-catholiques inspiré moins par des motifs religieux profonds que par l'indignation morale que devait provoquer la manière dont la sophistique des jésuites a violenté l'histoire, la campagne enfin entreprise par M. de Bismarck contre l'ultramontanisme, conduite par des armes dangereuses et de nature à blesser l'Eglise protestante plus encore que l'Eglise catholique.

V

Le théologien, sans contredit, le plus distingué de l'école de la conciliation, le penseur le plus original depuis Schleiermacher, et en même temps l'un des chrétiens les plus humbles et l'un des caractères les mieux trempés de notre temps, est Rothe (1). Il devra

(1) Voyez sur Rothe : Nippold : R. Rothe. Ein Rückblick auf sein Leben, Denken, Wirken u. Scheiden. Prot. Monatsblätter. 1868 H. 1. Schenkel : Zur Erinnerung an Dr R. Rothe, aus schriftlichen Aufzeichnungen von der Hand Rothe's selbst. Allgemeine kirchl. Zeitschrift. 1867. H. 9 et suiv. Spörri : Zur Erinnerung an Rothe. Zeitstimmen. 1867. N° 21 et suiv. Achelis : R. Rothe. Stud. u. Krit. 1869. H. 3. auch besonders abgedruckt Gotha. 1869. Holtzmann : R. Rothe. Jahrbuch des deutschen Protestanten-Vereins. I. p. 69 et suiv. Winckel : R. Rothe, der frühere u. spätere. Protestant. Monatsblätter. 1869. H. 7 u. 10. L. zu Solms : Uebersicht theologischer Speculation nach Rothe. Wittemb. 1872. Enfin la récente monographie de Nippold : R. Rothe. Ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothe's entworfen. Wittemb. 1873. 2 vol. Colani : Revue

nous arrêter pendant quelque temps. RICHARD ROTHE est né à Posen le 28 janvier 1799. Son père était employé aux finances et jouissait d'une certaine aisance. Quoique enfant unique, Rothe ne fut point gâté. « Aussi loin que me porte ma mémoire, dit-il, j'étais toujours beaucoup occupé en dedans. » Comme petit enfant déjà il se construisait naïvement un monde imaginaire, à la place du monde réel qui ne lui suffisait pas. Il aimait beaucoup la solitude. Ce qui contribua sans doute à développer chez lui cette tendance méditative, c'était sa constitution maladive qui ne se raffermit que vers l'âge de huit ans; mais l'attrait irrésistible vers les mystères enfouis au plus profond de l'âme persista. Les matériaux pour ces constructions fictives, il les puisait dans les livres d'images et dans les descriptions de voyages. L'imagination est celle de ses facultés qui se développa la première et avec le plus de puissance. C'est ce qui explique que pendant longtemps, malgré ses besoins religieux très-vifs, il préférait le théâtre à l'Eglise : la sèche prédication des rationalistes le repoussait. Le christianisme lui apparaissait comme une immense puissance spirituelle dans le monde, un fait qui dans sa grandeur et sa richesse dépassait de beaucoup sa raison, et par conséquent un mystère. A une époque où tout le monde était rationaliste,

de théologie. 2e série. X. p. 18. Astié : L'Ethique de Rothe. Théologie et Philosophie. II. p. 161. Babut : Exposition du système théologique de Rothe. Bulletin théologique. 1868. N° 2 et suiv.

Rothe conserva la foi au surnaturel. Il comparait la religion à une énigme qui nous est donnée à résoudre. Il la considérait comme « la délivrance de la trivialité de l'existence ordinaire. » En même temps, il cultivait avec soin son intelligence. Après avoir suivi pendant deux ans le gymnase de Stettin, il alla terminer ses études préparatoires à Breslau en 1811. C'est là qu'il s'occupa pour la première fois d'une manière sérieuse de la Bible. Elle produisit sur lui, dès l'abord, une impression extraordinaire.

Il avait vécu sans grands soucis, replié sur lui-même, lorsque les événements de 1813-14 le réveillèrent de sa vie songeuse et sollicitèrent vivement son attention. Breslau était le centre de l'opposition dirigée contre Napoléon. Beaucoup de jeunes gens de sa parenté et parmi ses connaissances y étaient accourus pour s'enrôler dans les bataillons des volontaires. Rothe aussi eût bien aimé prendre les armes. Un changement complet venait d'ailleurs de se produire chez lui. La vie spirituelle commençait à jaillir en jets puissants; son âme lui révélait tout un monde rempli d'idées créatrices. Il commença à pressentir le but de la vie humaine. Le travail propre et personnel devint un besoin pour lui; les pensées lui venaient en foule sans qu'il les cherchât. Il lut avidement tout ce qui lui tombait sous la main : Gœthe, Jean Paul, Schlegel, Tieck, les romantiques. Novalis devint bientôt son poëte favori. Sa vie religieuse subit une transformation analogue. Il éprouva de plus

en plus le besoin d'un contact immédiat et d'un commerce personnel avec le Dieu vivant. La prière devint pour lui « la jouissance la plus douce. » Il l'adressait presque toujours au Sauveur. Gagné par le réveil religieux qui se répandait alors sur toute l'Allemagne, il était inquiet au sujet de son état moral; il avait honte de ses défauts, mais la foi dans la bonté miséricordieuse de Dieu le consolait. Tout sentiment de justice propre lui était étranger. Il sentait bien que vis-à-vis de Dieu nous ne pouvions revendiquer aucun droit. L'enthousiasme scientifique et esthétique s'unissait d'ailleurs intimement à ce réveil religieux. Quelque étranger qu'il demeurât à l'égard du rationalisme, il n'éprouvait point de sentiments hostiles à son égard. Il estimait la piété chez les rationalistes, et « s'inclinait devant elle. »

En 1817 Rothe se rendit à Heidelberg pour y étudier la théologie. Il nous raconte que le surnaturel de la Bible ne provoquait pas le plus léger doute en lui et qu'il ne se heurtait aucunement même à ses doctrines les plus mystérieuses. Mais en même temps il avait la ferme conviction que l'Ecriture ne contenait rien qui fût contraire à notre raison, que ses doctrines avaient pour but de l'exercer, afin de la mûrir et de la rendre capable de comprendre peu à peu tous les mystères. La foi inconditionnelle et le travail scientifique le plus libre lui paraissaient pouvoir être indissolublement unis. La foi était à ses yeux la clef de la connaissance la plus élevée. De

plus en plus la personne du Christ lui semblait être —comme à Schleiermacher, et en opposition directe avec le système rationaliste — le véritable objet de la foi, et l'intelligence de cette personne la véritable tâche de la connaissance du chrétien. Rothe avait choisi Heidelberg et non Breslau pour y commencer ses études en théologie. Son père avait désiré éloigner le jeune rêveur silencieux de la maison paternelle, afin qu'il apprît à devenir plus indépendant. La rudesse des mœurs des étudiants de Breslau lui était d'ailleurs profondément antipathique, et, comme il nous le dit, « le caractère prussien lui inspirait dès son enfance une vive répugnance. » Le mysticisme de Heidelberg, professé par Daub, Kreutzer, Wilkens et d'autres, exerça un attrait irrésistible sur lui. Rothe caractérise lui-même son séjour à cette université comme « une idylle poétique, religieuse et scientifique. » Il demeura étranger à la politique; jamais il n'a pu prendre goût à la lecture des journaux. Il préférait la solitude, les promenades écartées, avec les longues méditations philosophiques non interrompues. Il suivait avec assiduité les cours de Hegel, pour la personne duquel il ne ressentait d'ailleurs aucun enthousiasme. Les écrits de Schelling l'attiraient davantage. La théologie lui causait encore de grands soucis. Il n'éprouvait que de la répugnance pour les doctrines rationalistes du temps; il n'avait point de goût pour la critique biblique, et le système dogmatique traditionnel lui semblait inat-

taquable. Mais, avec tout cela, la satisfaction intérieure lui manquait. Ne trouvant point de ressources dans les cours de ses professeurs, il s'aida lui-même. Les grandes pensées de l'apôtre Paul s'ouvrirent peu à peu à lui; il comprit l'ordre évangélique du salut par son expérience personnelle. Il acquit ainsi la conviction que Jésus-Christ n'était pas venu nous apporter une nouvelle doctrine, mais un nouveau principe de vie divine. Il étudia surtout avec un grand zèle les œuvres de Luther.

Rothe quitta Heidelberg en 1819 pour se rendre à Berlin. Le séjour de cette ville ne lui convint pas. Neander seul l'attira, et encore, dans Neander, l'homme plutôt que le professeur. Chose étrange! Schleiermacher ne fit aucune impression sur lui. C'est que Rothe n'avait encore aucun sens pour l'élément critique qui faisait la principale force de Schleiermacher. Il se rattacha à la société piétiste qui se groupait autour du baron de Kottwitz. Pourtant les impressions qu'il y reçut étaient très-mêlées. Au mois d'octobre 1820, le jeune candidat fut admis dans le séminaire pastoral de Wittemberg et y resta deux ans. Ce séjour exerça sur lui une influence considérable. L'orthodoxie biblique et la grande cordialité du directeur Heubner, l'accord qui régnait entre les séminaristes, l'absence de l'esprit de parti, malgré la différence des tendances théologiques, le ton dominant si digne, si sérieux, mais qui n'excluait

pas la gaieté juvénile, l'esprit scientifique libre : tout captivait Rothe. L'arrivée de Stier avec son christianisme ascétique et massif apporta un nouvel élément au séminaire. Rothe n'osait comparer son « peu de christianisme » si imparfait, si inachevé, si élémentaire, avec la certitude infaillible et la forme achevée de la piété berlinoise. Il s'enfonça toujours davantage dans la lecture des écrits de Zinzendorf. Le baron de Kottwitz faisait de fréquentes visites aux jeunes séminaristes; il était d'ordinaire accompagné de Tholuck, alors *privatdocent* à Berlin. En même temps Rothe se lia avec Emile Krummacher. Il devint, d'après son propre témoignage, « un piétiste sincère, mais peu heureux, un piétiste par conscience, mais sans vraie joie. » Il sonda plus profondément sa vie intérieure, y découvrit de nouveaux défauts et s'unit plus étroitement, plus personnellement encore avec Dieu et avec Christ. Mais il ressentait aussi un poids, une inquiétude indicibles, s'isolait fréquemment des autres séminaristes et multipliait les exercices d'édification. Par moments il éprouvait une sécheresse qui augmentait encore ses angoisses. L'idéal qu'il avait poursuivi jadis s'était évanoui, et si quelques rayons de son ancien éclat s'efforçaient de pénétrer jusqu'à lui, ils lui paraissaient si mondains qu'il s'en effrayait et les fuyait tout aussitôt.

Dans l'excellente famille Heubner, Rothe avait appris à connaître la belle-sœur de son directeur,

celle qui devint son épouse, Louise de Brück. Il partit en 1822 pour Breslau, où il fit des cours en qualité de *privatdocent*. Il prêchait aussi régulièrement et était fort goûté dans les cercles piétistes. Il se lia avec Julius Müller, H. Steffens, Scheibel et d'autres. Au mois de décembre 1823, il se rendit avec sa jeune épouse à Rome en qualité de chapelain de l'ambassade prussienne. Rome n'avait pour lui, d'après son propre aveu, « d'autre intérêt que celui du premier village venu, dans lequel il aurait été envoyé comme pasteur. » Il y vécut d'abord d'une manière fort retirée, même solitaire. Les chefs-d'œuvre de Rome le laissèrent froid. Mais il ne tarda pas à se sentir attiré vers les protestants romains, dont quelques-uns étaient remplis de sentiments religieux profonds. Parmi eux nous trouvons au premier rang le chevalier de Bunsen. De plus, Rothe ressentit vivement le privilége de jouir d'une grande liberté individuelle. Il se décida bientôt à laisser tomber de la forme qu'avait revêtue son christianisme tout ce qui n'avait pas de consistance intérieure, et il en éprouva une grande joie. Il eut le sentiment d'une véritable convalescence religieuse et morale, à la suite de laquelle il se remit avec courage au travail. Dans le domaine théologique, il fit la connaissance de Thomas Erskine, qui l'intéressa vivement. Son goût pour l'art lui revint; il apprit peu à peu à comprendre la nature italienne. Insensiblement aussi, il sentit germer en lui des pensées

propres en matière religieuse, au développement desquelles il consacra dès lors le plus grand soin. Il avait le sentiment qu'il serait amené à créer un système théologique original.

En 1828, Rothe fut appelé comme professeur et bientôt comme directeur au séminaire de Wittemberg et y fit des cours sur l'histoire du christianisme. Il conquit dès l'abord, malgré sa jeunesse, l'affection et l'estime des séminaristes par l'intérêt cordial qu'il savait témoigner à chacun d'entre eux; il trouvait une jouissance intellectuelle exquise dans les conférences scientifiques qu'il savait diriger avec un grand talent. Il passa à Wittemberg les plus belles et les plus douces années de sa vie, dans une obscurité, un recueillement et des labeurs singulièrement féconds pour l'avenir. Il avait trente-huit ans lorsqu'il publia son premier ouvrage, un nouvel essai d'interprétation du célèbre passage Rom. V, 12-21 sur le péché originel : c'est un modèle de pénétration exégétique et de précision dans la méthode. Nommé professeur à Heidelberg en 1839, il y passa le reste de sa vie, sauf un séjour de cinq ans à Bonn, de 1849 à 1854.

Nul n'avait plus que Rothe le don d'agir sur les étudiants et de les grouper autour de lui. L'union harmonieuse de la foi et de la science en sa personne, ce mélange heureux de candeur et d'imagination, sa piété simple et intime et la virile in-

dépendance, la hardiesse presque effrayante de sa pensée, toujours jalouse des droits de la science, mais, par-dessus tout, son humilité si vraie, son austérité si aimable, sa charité si discrète et si pénétrante expliquent le prestige dont son nom était entouré. Il y avait là plus qu'un esprit spéculatif de premier ordre aspirant à un entier renouvellement de la science théologique : on sentait dans Rothe le chrétien pour lequel le monde invisible était une réalité, le professeur qui savait faire vibrer la corde religieuse. Cet amour des âmes, cette exquise bonté, cette inaltérable sérénité au milieu des épreuves, cet infatigable dévouement, ces soins délicats prodigués à sa femme, atteinte d'une maladie mentale, cet optimisme chrétien qui voyait le monde tout resplendissant déjà de la gloire du Rédempteur ont fait autant pour la renommée de Rothe que ses ouvrages théologiques : ils ont, aux yeux de Dieu, plus de valeur.

De là aussi, malgré quelques jugements sévères de la part d'adversaires égarés par l'esprit de parti, la vénération dont le nom de Rothe est l'objet ; de là l'émotion qui se répandit par toute l'Allemagne, lorsqu'à la fin d'août 1867 on apprit que Rothe venait de mourir, émotion qui ne fit que s'accroître lorsque l'on connut les détails qui avaient marqué sa fin. « Faites savoir à tous mes amis, dit-il au pasteur Zittel, faites savoir à tous ceux qui s'intéressent à moi que je meurs dans la foi dans

laquelle j'ai vécu ; rien n'a pu troubler en moi cette foi, mais elle est devenue toujours plus ferme et plus intime. » L'avant-veille de sa mort, on lui remit un télégramme de la communauté religieuse libre de Mannheim et de son pasteur, qui lui exprimaient leur sympathie. Il se montra sensible à cette marque d'intérêt, puis il ajouta en souriant : « Voilà qui n'augmentera pas ma réputation d'orthodoxie... Mais cette réputation n'a d'importance qu'aux yeux des hommes, et non devant le tribunal de Dieu. » Comme Schleiermacher, il voulut, avant de mourir, recevoir la sainte Cène. Le pasteur qui la lui administra lui dit : « Vous mourez en paix avec Dieu ? — Oui, répondit Rothe, et avec les hommes. C'est une grande bonté de Dieu de m'avoir conduit de telle sorte que jamais un sentiment amer contre qui que ce soit n'a pu prendre racine chez moi. » Le même esprit respire dans cette touchante recommandation que le mourant prit le soin de dicter à sa servante : « Je prie du fond de mon cœur mes amis ecclésiastiques, et notamment ceux qui parleront lors de mon ensevelissement, de se garder de dire, sous prétexte de me louer, un seul mot qui puisse faire de la peine à mes adversaires. Ces adversaires, je les ai toujours, en toute sincérité, estimés meilleurs que moi-même... Au reste, il n'y a pas de louange plus vaine que celle qui blesse le prochain. » On lui proposait d'informer de son état quelques-uns de ses parents. « Non, répondit Rothe, il n'est pas bon

qu'il y ait trop de gens autour d'un lit de mort; il n'y a plus alors de place pour les anges. »

Mais revenons à ses ouvrages, qui resteront malheureusement toujours peu accessibles à des lecteurs français, même familiarisés avec la langue allemande. C'est que Rothe donnait très-peu de soins à la forme. Soit qu'il ne le jugeât pas nécessaire, soit que sa pensée fût réellement embarrassée, il ne facilite point à ses lecteurs l'intelligence de ses doctrines. Son style, surtout dans son ouvrage principal, est obscur, lourd, traînant. On dirait que l'on marche au milieu de fragments de rochers jetés pêle-mêle, qui vous arrêtent et vous blessent à chaque pas, mais çà et là vous trouvez des blocs du plus beau granit, et au loin vous entendez mugir des cascades écumantes. C'est qu'au fond la pensée de Rothe est comme du granit, et sa spéculation produit l'effet de ces torrents de montagne dont la vue seule rafraîchit et donne des forces.

VI

L'ouvrage de Rothe sur les *Origines de l'Eglise chrétienne* (1) n'est pas achevé. Un seul volume a paru; il se divise en trois chapitres. Le premier

(1) Die Anfänge der christlichen Kirche. 1837.

traite du rapport dans lequel l'idée de l'Eglise se trouve avec celle du christianisme; le deuxième décrit la formation historique de l'Eglise chrétienne; le troisième raconte le développement de l'idée de l'Eglise dans sa première phase. Le deuxième et le troisième livre sont des chapitres d'histoire accompagnés de nombreux textes à l'appui des assertions de l'auteur; le premier résume sa doctrine et les résultats où l'ont conduit ses recherches historiques. Nous allons les exposer d'une manière sommaire.

La vie chrétienne, en tant que la vie religieuse la plus intense, est douée d'une force d'expansion puissante. Aussi, l'idée du christianisme est-elle inséparable de celle du royaume de Dieu, que son fondateur s'est proposé d'établir sur la terre. C'est même là le but constant vers lequel se dirigent tous ses efforts. Mais quelle est la forme que revêt ce royaume? Est-ce celle de l'Eglise, est-ce celle de l'Etat, les deux seules formes de société que nous connaissons? On n'est que trop porté à répondre que c'est l'Eglise qui, par la nature même des éléments qui la composent et des fonctions qu'elle exerce, semble plus rapprochée du but que le christianisme se propose que l'Etat. C'est là toutefois une erreur. Le but de l'Eglise est de donner satisfaction aux besoins religieux de l'homme, tandis que l'Etat, selon la définition de Hegel que Rothe s'approprie, embrasse l'ensemble de l'activité morale de l'homme. Mais, à y regarder de près, le domaine

des fonctions religieuses et celui des fonctions morales, au point de vue chrétien, se confondent. L'activité morale ne saurait, en effet, différer de l'activité religieuse, car ce n'est qu'en tant qu'elle est inspirée par Dieu, par la raison absolue, qu'elle a un caractère véritablement moral. De même, il n'est pas possible de concevoir l'activité religieuse séparée de l'activité morale; sous peine de demeurer stérile et de ne plus mériter son nom, elle doit se traduire par des faits qui tombent dans la catégorie de la loi morale. C'est là une idée importante à laquelle Rothe revient souvent, en s'y arrêtant avec complaisance. Déjà avant lui des théologiens célèbres avaient signalé les inconvénients de séparer le dogme de la morale et la morale du dogme. Dans les dogmes chrétiens qui paraissent les plus abstraits et les plus spéculatifs on démêle encore un rapport avec l'homme et sa transformation morale; de même les plus simples conseils, les règles les plus pratiques de la morale ne sauraient se passer de puiser leurs motifs à la source de toute vie, en Dieu. Mais Rothe ne veut pas s'arrêter à mi-chemin : il élève ce rapport nécessaire entre l'activité morale et l'activité religieuse jusqu'à l'identité, et en tire une conclusion assez inattendue. Ou bien le but du christianisme, dit-il, est la théocratie, c'est-à-dire la création d'une société ecclésiastique, employant toutes les forces morales à la glorification d'une hiérarchie fortement organisée qui brille par

l'éclat de ses cérémonies et étreint par ses rites et ses ordonnances le monde entier ; ou bien l'Evangile a en vue la régénération de l'Etat, de la société civile, appliquant toutes les forces religieuses de l'homme à la transformation des relations sociales qui lui sont imposées par la nature. On devine que Rothe se prononce sans hésiter pour cette dernière alternative.

Mais si l'Etat embrasse la vie humaine dans tout son ensemble, quelle est la place que l'Eglise devra occuper? L'Eglise a pour mission de se dissoudre insensiblement dans l'Etat, car celui-ci, pour réaliser son but, doit attirer à lui tout le domaine dont l'Eglise prétend prendre possession ; tous les éléments et toutes les fonctions que l'on est convenu de regarder comme faisant partie intégrante de la société ecclésiastique ne sont, au fond, que des éléments constitutifs et des fonctions de la société politique. Cette remarque s'applique également à la discipline, à la doctrine et au culte. A la discipline : lorsque l'Etat sera vraiment religieux, toute l'éducation qu'il donnera sera religieuse et se confondra avec l'éducation morale. Il en est de même de l'instruction. C'est à l'Etat qu'incombe la culture de la science, qui, un jour, aura un caractère entièrement religieux. Il n'y aura plus de distinction entre les sciences profanes et les sciences sacrées ; la théologie et la philosophie se confondront. Reste le culte : mais le sentiment de l'édification n'est pas étranger à l'Etat, qui le cultivera toujours mieux au moyen de l'art, et en particulier du

théâtre, revêtu d'un caractère religieux. Le théâtre, régénéré et purifié des éléments délétères qui le déshonorent aujourd'hui, sera le temple de l'avenir, où les foules, comme aux beaux jours de la Grèce, puiseront des leçons de vertu et des forces morales dans la contemplation des grandes choses humaines rendues avec les merveilleuses ressources qu'offre l'art moderne.

Tout cela, naturellement, ne s'applique, dans la pensée de Rothe, qu'à la vie religieuse et chrétienne arrivée à sa perfection, en un mot à l'Etat idéal. En attendant, l'Eglise a une œuvre importante à remplir et conserve sa place naturelle dans l'organisme de la société humaine : elle prépare et façonne les individus en vue de l'Etat futur. Son rôle est essentiellement pédagogique. Elle est un moyen et non un but. Si dans le paganisme la religion apparaît comme dépendant de la nature et s'absorbant en elle; si dans l'Ancien Testament, au contraire, l'élément naturel paraît entravé et contrarié par l'élément religieux, le christianisme a pour mission de les rétablir dans leur vrai rapport. Dans les commencements, il est vrai, la piété chrétienne, méconnaissant cette tâche, regarda la nature comme son ennemie. Mais l'Eglise ne pouvait demeurer dans cet état d'abstraction et d'isolement; elle aspira à se « réaliser » comme société dans le monde, et le premier effort déjà qu'elle fit pour se constituer fut une infidélité à son principe. En cherchant à se don-

ner une forme visible, elle ne put le faire qu'en marquant de son empreinte les éléments de la vie humaine naturelle, même les plus réfractaires à ce dessein. Le catholicisme du moyen âge est la réalisation grandiose de l'Eglise visible et en même temps sa ruine; car, pour se réaliser, elle a dû dénaturer les relations sociales, combattre l'Etat et se replier sur elle-même, pour s'y concentrer et s'y pétrifier.

L'Eglise a sa raison d'être aussi longtemps que l'Etat contient encore des éléments mondains, c'est-à-dire non pénétrés de l'idée religieuse, et sa mission est de les combattre. Jésus-Christ connaît une Eglise militante et non une Eglise triomphante; il la considère comme l'instrument qui doit préparer l'avénement de l'état de choses définitif, du royaume de Dieu sur la terre. La Réforme n'a qu'imparfaitement compris ce rôle de l'Eglise. Elle a cru échapper à la difficulté de la notion catholique par son idée de l'Eglise invisible. Mais une Eglise invisible n'est pas une Eglise, parce qu'une communauté purement spirituelle n'est pas une communauté proprement dite; elle n'a pas d'organes, elle n'implique pas des fonctions communes. Aussi, parmi les partisans de la Réforme, les uns retournent-ils, le plus souvent sans le savoir, à l'idée catholique, tandis que les autres ne considèrent l'Eglise que comme une école, une sorte d'enseignement mutuel pour former des membres utiles à la société civile et pour amener celle-ci à l'état de perfection. L'Etat accompli exclut

l'Eglise. Tout ce qu'il renferme d'éléments de vie, il les porte naturellement dans son sein; mais l'Eglise les a purifiés, christianisés. Comment l'Eglise pourrait-elle réaliser, elle aussi, une société visible sans faire à la société civile une concurrence funeste ?

Il faut distinguer avec soin, dans l'Eglise, entre l'élément religieux et l'élément clérical, dans l'Etat, entre la société et le monde. On comprend facilement qu'une Eglise dans laquelle domine un clergé fortement organisé ne saurait maintenir autrement son indépendance et réaliser son but que dans la lutte contre l'Etat. D'autre part, aussi longtemps qu'une communauté religieuse verra prédominer dans l'Etat l'élément mondain, c'est-à-dire immoral et irréligieux, elle se trouvera dans la nécessité de se distinguer avec soin de lui. Dans la mesure où l'Eglise réussit à absorber en elle la vie nationale, elle se charge d'un poison qui finira par dénaturer sa propre essence et par la transformer en un Etat; dans la mesure au contraire où elle s'isole de la vie nationale et sépare les fonctions religieuses proprement dites des fonctions morales et civiles, elle est condamnée à s'étioler et à dépérir. Elle n'a donc qu'un seul parti à prendre, celui de s'effacer en se dissolvant peu à peu dans l'Etat. Il est dans la nature de l'esprit chrétien de tendre à pénétrer toute la vie humaine, de s'adapter à toutes les formes dans lesquelles elle se meut et de les glorifier. L'homme le plus religieux

sent bien qu'il ne l'est vraiment que lorsque toutes les manifestations de sa vie portent l'empreinte de sa piété. C'est un point de vue étroit de s'imaginer qu'on est d'autant plus religieux que l'on se sépare davantage de la vie commune. Choisir des occupations à part, se créer des intérêts factices, entrer dans des relations anormales est toujours chose dangereuse : c'est dans la vie telle que Dieu lui-même l'a faite que doit se manifester la puissance du christianisme.

La théorie de Rothe, dépouillée de sa forme paradoxale, nous paraît très-juste; elle est destinée à donner le coup de mort au cléricalisme, c'est-à-dire à tout ce qui, dans l'Eglise, par le moyen de ses conducteurs, a pour but d'absorber et de confisquer à son profit les forces et l'activité religieuse de ses membres. Elle ruine toute prétention à accentuer et à exagérer l'importance de l'organisation extérieure, mais elle ne condamne pas moins cet esprit sectaire, étroit, ascétique, qui s'isole de la société et l'anathématise sans la comprendre. Elle fixe d'une manière vraie les rapports actuels et les rapports définitifs de l'Eglise et de l'Etat. Elle a cependant le très-grand tort de s'occuper presque uniquement de ces derniers et de négliger les premiers qui ont, à nos yeux, une importance bien autrement actuelle. Rothe considère trop exclusivement l'état d'accomplissement et passe à la légère sur l'état de préparation dans lequel l'humanité, pour des temps

indéfiniment prolongés, semble encore engagée. L'Etat idéal que décrit notre auteur a si peu de ressemblance avec l'Etat actuel, que l'on peut bien réserver pour lui le nom de royaume de Dieu, tandis que l'Eglise doit si nécessairement s'affirmer et se distinguer de l'Etat pour combattre les éléments mauvais qu'il renferme, qu'il est presque dangereux de trop répéter qu'elle est destinée à s'absorber en lui. Nous verrons plus loin à quelles conséquences pratiques, erronées suivant nous, ce défaut a entraîné Rothe, et nous serions curieux de savoir s'il approuverait l'application que fait actuellement de sa théorie le chancelier de l'Empire dans sa lutte avec Rome. Rothe prévoyait d'ailleurs la vive contradiction que son livre devait soulever ; il l'avait appelé lui-même un nid à paradoxes. Il était bien évident que tous les gens d'Eglise, tous les théologiens à robe et à rabat devaient se signer devant celui qui se réjouissait de la décadence de l'Eglise, parce qu'elle paraissait, à tort sans doute, prophétiser à ses yeux l'avénement prochain de l'Etat chrétien, du royaume accompli de Dieu.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Rothe expose l'origine historique de l'Eglise. Ses recherches présentent un grand intérêt; la discussion à laquelle il se livre est conduite avec une clarté voisine de l'évidence, et tous ceux qui se sont sérieusement occupés de cette période sont venus confirmer les

résultats auxquels il est arrivé. Nous indiquerons très-sommairement la marche de son exposition. Le Seigneur n'a pas fondé d'Eglise. Ses premiers disciples eux-mêmes ont été beaucoup plus préoccupés d'annoncer la parole du salut que de donner une forte organisation ecclésiastique aux communautés chrétiennes naissantes. Ce n'est qu'incidemment que nous en trouvons des traces dans les livres du Nouveau Testament. Les premiers chrétiens continuaient à se rattacher à la synagogue et ne s'en séparèrent que lorsque la persécution des Juifs les y contraignit. Toutes les fonctions avaient un caractère démocratique; elles reposaient sur l'élection et sur le libre assentiment des fidèles; les presbytres et les évêques n'étaient que les serviteurs de la communauté et leur identité ressort clairement des textes apostoliques. C'est chez l'apôtre Paul que nous trouvons les premières réflexions sur l'Eglise; encore s'appliquent-elles plutôt à une idée abstraite qu'à l'ensemble concret des communautés naissantes. Dans la période apostolique proprement dite, c'est-à-dire jusque vers l'an 70, il n'y avait pas encore d'Eglise chrétienne, mais seulement des communautés isolées. Les premiers éléments d'une organisation et d'un lien ecclésiastique futur se trouvent dans le concile apostolique de Jérusalem et dans les délégués qu'il envoya aux Eglises.

Cependant l'union des chrétiens était menacée par la chute de la synagogue juive, par la mort des

apôtres, par de graves divergences dans la doctrine. Le danger d'un retour au judaïsme ou au paganisme ne pouvait être conjuré que par l'établissement d'un lien extérieur qui reliât entre elles les diverses parties de l'Eglise chrétienne. Les derniers survivants parmi les apôtres paraissent avoir pris eux-mêmes, sous forme de testament aux communautés, les mesures par lesquelles l'Eglise se constitua : nous voulons surtout parler de la création de l'épiscopat, comme organe de l'unité de l'Eglise et continuation de l'apostolat. Nous en trouvons les traces dans les assertions de Clément de Rome, d'Irénée et d'Ignace, aux épîtres duquel on a à tort, suivant Rothe, contesté l'authenticité. Les éléments démocratiques et autoritaires étaient encore combinés dans la constitution des communautés. Réunis en assemblée, les évêques se considèrent non-seulement comme les représentants des Eglises particulières, mais comme les véritables chefs de la chrétienté, revêtus de l'autorité apostolique. L'épiscopat prétendait remplacer l'apostolat, mais avec des pouvoirs et des prétentions bien autrement étendus. Avec cet état de choses, nécessité par la marche générale de l'histoire, coïncident les développements dogmatiques donnés à l'idée de l'Eglise. Cette idée aurait dû refléter l'état réel; mais ce n'est qu'en vertu d'une illusion que l'on pût se le persuader. En réalité, l'idée de l'Eglise fut construite logiquement et appliquée à l'ensemble des communautés chrétiennes, sans examiner si tous les attributs de

la sainteté, de l'universalité, de l'unité leur convenaient.

Une nouvelle période s'ouvre avec Cyprien, lorsque l'on commença à avoir conscience de la non-identité de l'Eglise catholique empirique avec l'idée de l'Eglise chrétienne. A moins de rompre violemment avec tout le développement historique, il fallut établir que l'idée de l'Eglise chrétienne était en tous points applicable à l'Eglise catholique. On fit donc reposer l'unité de l'Eglise sur l'unité de l'épiscopat; la succession ininterrompue des évêques était le moyen par lequel le Saint-Esprit se conservait dans l'Eglise. On voit de suite tous les abus qui découleront de cette théorie, mais l'on peut dire que c'est d'une manière presque imperceptible que l'Eglise fut conduite, par une sorte de nécessité logique, sur la pente fatale qui devait aboutir au système papal, à la théocratie romaine.

On arrive dès lors à se poser ce dilemme : ou bien les communautés chrétiennes ne se seraient pas donné d'organisation et de lien visible, et alors que seraient-elles devenues? Et si elles ont été obligées de se les donner, comment cette organisation aurait-elle pu ne pas aboutir aux conséquences que nous déplorons? Sans doute l'ambition des hommes, des chefs du clergé y a été pour beaucoup; mais il ne faut pas oublier que le cours même des choses entraînait l'Eglise vers la papauté. Au reste, chose étrange! La plus grande gloire visible de l'Eglise a coïncidé pour

ainsi dire avec les commencements de son humiliation ; et depuis, chaque jour, l'Eglise visible se voit obligée de perdre quelque chose de son éclat pour revenir à ses modestes origines et accomplir sa véritable destinée. Que cela afflige ceux qui mettent la force de l'Eglise dans une organisation bien réglée, dans une hiérarchie savamment graduée, dans un appareil somptueux, nous le comprenons. Quant à nous, nous ne pouvons que nous féliciter, avec Rothe, de voir l'Eglise réduite à ne plus se servir que de ses armes spirituelles et à ne plus vouloir s'appuyer que sur Celui qui a dit : « Ma grâce te suffit ; j'accomplirai ma force dans ta faiblesse ! »

VII

L'ouvrage capital de Rothe est son *Ethique théologique* (1). Il n'est pas facile d'en donner une idée précise et sommaire. Nous avons affaire à un vaste système qui n'embrasse pas seulement tout le domaine de la morale, la science du bien, celle de la vertu et celle des devoirs, mais encore toutes les parties de la doctrine chrétienne, l'idée de Dieu, la création du monde, l'idée de l'homme, du péché, du salut, de Jésus-Christ, des choses futures. Cette richesse de

(1) Theologische Ethik. Wittemb. 1845-48. 3 vol. 2e édit. 1867-70.

matières comparée au choix du titre n'a rien qui doive nous étonner, si nous nous rappelons que la base de la spéculation de Rothe est l'identité de l'élément religieux et de l'élément moral. Nous assistons, dans son *Ethique,* à une véritable fusion de la dogmatique et de la morale. L'auteur prend son point de départ dans la conscience ou dans l'idée de Dieu qui s'y trouve inscrite, mais il ne l'envisage pas autrement que dans ses rapports avec le monde et avec les hommes.

Rothe déclare lui-même ne relever d'aucune école. Il se rattache de préférence aux théosophes, et en particulier à Œtinger dont il se sépare néanmoins sur plus d'un point. En effet, son ouvrage possède les principaux caractères des systèmes théosophiques. Et tout d'abord, nous y trouvons l'indépendance absolue de la pensée, qui se meut dans une sphère infiniment élevée au-dessus des notions d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Rothe ne peut souffrir cette méthode timide et anxieuse, qui ne permet pas de penser sérieusement, parce qu'elle est toujours en souci des résultats, rompant à chaque instant le fil pour regarder à droite et à gauche, faisant sans cesse des réserves et des compromis, et n'aboutissant en fin de compte ni à une science véritable ni à une foi joyeuse. A la sainte hardiesse dont Rothe prétend user, il unit toutefois la piété la plus délicate et la plus intime. Les résultats de la spéculation ne devront pas être en contradiction avec l'Ecriture. Rothe

fera la contre-épreuve de son système. Il ne commence pas d'ailleurs par faire table rase : il n'ignore pas de quels trésors la pensée chrétienne est la dépositaire. Une soif ardente de vérité le dévore ; mais il sait qu'il ne la possédera réellement que lorsqu'il se la sera assimilée, lorsque sa conscience l'aura embrassée. Enfin il distingue avec soin, avec trop de soin peut-être, cette théologie spéculative, qui ne veut avoir qu'un caractère individuel, de la dogmatique, qui est plutôt, à ses yeux, une science historique et exprime la foi de l'Eglise. Ce n'est que lorsque la dogmatique ne satisfait plus les esprits que le besoin de la spéculation théologique se fait sentir, avec la tâche de préparer les matériaux d'une dogmatique future, sans pouvoir aspirer jamais elle-même à la remplacer. Mais quelle est la dogmatique assez parfaite pour satisfaire même pour peu de temps tous les esprits ? Le besoin de la spéculation, c'est-à-dire de la révision, de la recherche personnelle de la vérité, du perfectionnement du dogme n'est-il pas un besoin permanent, et dès lors toute dogmatique ne porte-t-elle pas, à côté du caractère historique qu'elle emprunte à la tradition, le caractère individuel d'une science spéculative ?

Ce qui distingue en second lieu la théosophie, et par conséquent aussi l'ouvrage de Rothe, c'est un certain mélange de rêverie et de réalisme. Rothe donne une large part à l'imagination ; il aspire à arriver à des idées compréhensives, répondant exacte-

ment à la réalité des choses. A cet effet, il embrasse le domaine de la nature autant que celui de l'esprit; il attend beaucoup de la philosophie de la nature; il cherche des analogies dans le monde inorganique et organique; il croit que l'on ne peut impunément séparer l'anthropologie de la cosmologie. La théologie spéculative doit consulter les sciences naturelles et exercer une influence sur elles. Mais bien souvent notre auteur, infidèle à ses engagements et séduit par des mirages trompeurs, quitte le terrain de la réalité pour celui de la fantaisie et de la chimère; il multiplie les hypothèses avec une assurance candide; il déduit les conséquences avec une sérénité que rien ne trouble; il parle des choses futures avec une précision toute scientifique.

Le troisième caractère qui distingue le théosophe, c'est l'obscurité et l'impropriété du langage. Rothe n'hésite pas à employer un langage à lui, à forger des termes nouveaux. La définition une fois donnée, il continue à se servir de ces mots inintelligibles et fatigants dont on a oublié le sens particulier. Il en résulte souvent un jeu complaisant avec les formules logiques qui a l'apparence de la science, mais qui laisse les choses inexpliquées et ne rappelle que trop les évolutions abstraites de la philosophie hégélienne. Mais ce qui est plus choquant encore, c'est qu'après être arrivé à une formule philosophique très-peu en harmonie avec le dogme chrétien, Rothe n'hésite pas à la déclarer identique avec

la formule ecclésiastique. De là, une confusion bizarre et un mélange embarrassant d'idiomes, un cliquetis de mots philosophiques et de termes chrétiens qui sonne assez désagréablement à l'oreille.

Esquissons rapidement les principaux traits du système de Rothe. Il définit Dieu comme la personnalité absolue qui renferme en elle un double élément, la nature et l'esprit; elle est douée de réflexion, de conscience et d'activité libre. Dans la manière dont Dieu se distingue de lui-même et affirme son unité dans la distinction de ses éléments constitutifs, Rothe retrouve la doctrine trinitaire, quoique dans un sens absolument différent de la doctrine ecclésiastique. Le monde est nécessaire et par conséquent éternel; il est le non-moi que Dieu s'oppose en se distinguant de lui-même. Mais ce non-moi ne constitue pas une limite pour Dieu, qui déploie précisément son activité créatrice pour la vaincre et réaliser d'une manière toujours plus parfaite son idée. L'activité créatrice de Dieu n'est pas autre chose que le don de soi-même aux autres. L'amour n'est pas seulement un attribut de Dieu, il constitue son essence même. Cette activité créatrice suit une marche progressive par une série ascendante de degrés dont chacun est déterminé par celui qui le précède. Du degré le plus inférieur, la matière, le non-esprit absolu, nous nous élevons jusqu'à l'homme, dont la personnalité est formée par l'unité

de la conscience et de l'activité propre. Dans la personnalité, grâce à l'activité créatrice de Dieu, la matière s'est dépassée elle-même en produisant son contraire, l'esprit. Mais dans la personnalité humaine, il y a encore un élément matériel auquel l'esprit est lié et qu'il doit aspirer à pénétrer. Il faut que la personnalité de l'homme s'assimile toutes les forces matérielles qui l'environnent et en fasse l'instrument de son affranchissement. C'est là la tâche morale. L'acte éthique continue l'acte de la création, abandonné dès lors aux soins de la créature. Mais ce développement lui aussi est lent, insensible, appelé à passer par des degrés divers. La création de l'homme n'est nullement accomplie en Adam; elle ne se réalise que dans le second Adam, en Christ. Rothe en conclut la nécessité du passage de l'homme par le péché, comme un degré du progrès moral que toute l'humanité doit franchir. L'homme ne peut pas suivre de prime abord un développement normal et être sans péché; car il est de l'essence de la créature personnelle de se trouver encore placée sous la puissance de la matière et de ne pouvoir s'en rendre maître qu'à la suite de longs combats et de pénibles travaux.

L'humanité ne s'achève qu'avec Christ, dont Rothe ramène l'apparition à un acte créateur de Dieu. Par un acte de sa toute-puissance, Dieu a posé en Christ un nouveau commencement de l'humanité. Pour la préparer à le recevoir, Rothe admet une révélation spéciale par laquelle Dieu se mani-

feste avec un degré d'évidence redoublé, visible et matérielle dans le miracle, intérieure et spirituelle dans l'inspiration. Fidèle aux principes du supranaturalisme que Rothe introduit ici et qu'il combine avec la théorie de l'immanence qu'il vient d'exposer, il définit le miracle et l'inspiration un effet absolument inexplicable d'un acte immédiat de Dieu dans la création, sans l'intermédiaire de celle-ci. La personne du Christ, surnaturellement conçue, porte ce même caractère d'un mystère insondable. Mais c'est, dans l'eschatologie, que l'imagination de Rothe se donne pleine carrière. La fin du monde arrive lorsque le nombre d'êtres isolés nécessaires pour réaliser l'idée de la création est complet. Jésus-Christ et les chrétiens déjà accomplis reviennent sur la terre pour consacrer en quelque sorte cet état parfait. La terre se transfigure ; elle se dépouille de son enveloppe matérielle ; la nature extérieure avec ses ébauches grossières est détruite. La terre alors est devenue le ciel, et la barrière qui la séparait des autres sphères de l'univers est tombée. Il y a une libre communication entre les sphères du monde amenées à la perfection. Les anges sont les êtres rationnels qui habitent ces sphères et qui communiquent librement de l'une à l'autre. Quant aux démons, ils sont les damnés, chassés du monde parfait, rejetés de la création comme la balayure. Ils ne peuvent vivre que dans le monde matériel et dans les sphères en voie de création, ou bien dans le vide.

VIII

La *Dogmatique* de Rothe, publiée après sa mort, sur des cahiers de cours (1), complète son *Ethique*. Elle en reproduit les principales idées d'après les rubriques officiellement reçues, en prenant pour point de départ la conscience du péché et celle de la grâce. Ce qu'elle renferme de plus remarquable, ce sont les Prolégomènes que l'auteur avait déjà publiés de son vivant dans les *Studien u. Kritiken* (2). Nous y relevons sa théorie de la révélation et sa polémique serrée et lumineuse contre l'infaillibilité de la Bible. Rothe demande que l'on distingue avec soin entre la révélation elle-même et la Bible, qui n'en est que le document. Longtemps la théologie, partant de l'idée que la révélation consistait dans la communication surnaturelle d'une doctrine religieuse, l'a identifiée avec la Bible, ce qui a donné lieu à une foule d'erreurs et de malentendus au sujet de l'usage qu'il convient de faire de l'Ecriture, de la nature de l'autorité qu'il y a lieu de lui attribuer et

(1) Dogmatik, herausgegeben von Schenkel. Heidelb. 1870-71. 3 vol. Voyez en particulier l'analyse critique qui en a été faite par le Literar. Centralblatt. 1870. N° 17-23.

(2) Studien u. Kritiken, 1855, 1858 et 1860, puis à part sous le titre de Zur Dogmatik. 1863. Il serait vivement à désirer que nous eussions une traduction française de ces Prolégomènes.

du caractère même de son inspiration. La distinction entre la révélation et la Bible est l'une des conquêtes les plus importantes de la théologie moderne.

Aux yeux de Rothe, l'activité révélatrice de Dieu n'est qu'une forme particulière de son activité rédemptrice; elle précède et prépare cette dernière. Par elle Dieu purifie et fortifie la conscience religieuse de l'homme, troublée et affaiblie par le péché. L'activité pédagogique de Dieu pour le salut de l'humanité s'étend sur tous les peuples; mais elle n'a pris qu'en Israël la forme d'une révélation ayant pour but de rétablir la conscience religieuse dans toute sa vérité. En se révélant, Dieu ne révèle que lui. C'est exclusivement la connaissance de Dieu qui est l'objet de la révélation. Indirectement, il est vrai, la révélation répand la lumière sur d'autres objets aussi, voire sur le monde entier. Elle place toutes choses dans un jour nouveau. A nous de les saisir et de les observer avec justesse, ce qui exige de sérieux efforts et un travail prolongé et n'exclut pas toute espèce d'erreurs. Dieu nous conduit par la révélation dans toute la vérité, non en promulguant d'une manière surnaturelle un système complet de dogmatique, mais en faisant luire à notre horizon sa fidèle image, comme une aube céleste, qui répand tout à l'entour sa clarté et nous permet de comprendre successivement toutes choses.

Mais comment Dieu purifie-t-il et fortifie-t-il notre conscience religieuse? L'ancienne dogmatique

a eu le tort de représenter l'homme comme entièrement passif dans l'œuvre du salut. La révélation divine trouve dans l'âme humaine un point de contact et de rattache. Dieu n'agit point d'une manière magique; il observe les lois sur lesquelles repose notre vie spirituelle; il met en jeu les forces qui doivent déterminer la nouvelle direction de notre conscience religieuse. Il renforce les moyens par lesquels d'ordinaire elle est réveillée, de manière à la rendre capable de refléter avec évidence la véritable idée de Dieu. Ces moyens sont les événements, dans le domaine de la nature et de l'histoire, que Dieu fait paraître à l'horizon de l'observation humaine, événements tels qu'ils ne sauraient être expliqués que par l'idée de Dieu en même temps qu'ils la révèlent dans toute sa plénitude. De cette manifestation de Dieu dans l'histoire et dans la nature Rothe distingue l'inspiration. Pour que les manifestations extérieures de Dieu soient comprises de l'homme, il les accompagne d'une action intérieure sur la conscience, afin que nous en saisissions bien le sens et la portée. Dieu ne rend pas l'inspiration magique, car il la rattache à l'impression religieuse redoublée produite par ses manifestations, qui créent naturellement une réceptivité plus grande chez ceux qui les observent. Les manifestations sans l'inspiration seraient des prodiges muets et inutiles; l'inspiration sans les manifestations ne serait qu'une lueur fantastique et trompeuse. Elles prouvent leur

divine origine et atteignent leur but en se complétant et en se confirmant réciproquement.

L'inspiration revêt diverses formes : elle produit soit des pressentiments (vision, contemplation), soit des pensées (prophétie). Dieu touche le clavier de l'âme humaine de telle manière que, parmi la masse des idées ou des images qu'elle renferme, plusieurs se combinent de façon à faire jaillir dans la conscience une idée ou une image essentiellement nouvelle dont l'homme peut affirmer avec certitude qu'il ne l'a pas produite lui-même. De plus, les manifestations et l'inspiration de Dieu sont toujours déterminées et par conséquent limitées par le milieu historique dans lequel elles se produisent. Il ne faut pas qu'elles demeurent inintelligibles à l'homme, quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'il les comprenne immédiatement d'une manière parfaite.

La révélation est à la fois surnaturelle, quant à sa cause, et naturelle, quant à sa manière de s'adapter à l'organisme général de l'histoire. L'ancienne dogmatique s'occupait beaucoup des critères de la révélation, c'est-à-dire des signes auxquels on pouvait la reconnaître, et elle en indiquait trois : les miracles, les prophéties et le témoignage de ceux qui furent les objets de la révélation. Mais c'est là, au fond, une question oiseuse. La révélation, en communiquant avec évidence au monde une idée nouvelle, s'accrédite elle-même et n'a pas besoin d'un autre témoignage. Pourtant, la valeur de ces signes n'est pas à

méconnaître absolument, quoiqu'il faille l'entendre dans un sens différent de celui que lui attribuait la théologie traditionnelle.

Le miracle, d'après Rothe, est un élément constitutif de la révélation. Il a moins pour but d'accréditer auprès de la foule celui qui l'accomplit que de rendre Dieu lui-même évident à l'homme. On ne doit donc pas dire que la révélation est accompagnée de miracles; non, elle consiste en miracles. Lorsqu'on aborde les objections que soulèvent les miracles, il faut séparer la question tout abstraite : Peut-il y avoir des miracles? de la question concrète : Le miracle qui nous est rapporté, par exemple dans la Bible, est-il authentique? La première appartient au domaine de la philosophie, la seconde à celui de l'histoire : les mêler, c'est amener la confusion. Seule, la critique peut prononcer dans les questions d'histoire. Quant au problème philosophique, il est naturel de voir le panthéisme et le déterminisme nier le miracle, qui présuppose une indépendance relative du monde vis-à-vis de Dieu, nonobstant sa dépendance absolue, une distinction réelle entre la causalité divine et entre celle de la créature, en un mot une carrière ouverte à la liberté de Dieu et à celle de l'homme. Le miracle est la conséquence logique du théisme. Si l'on conçoit Dieu comme ayant une volonté distincte du monde, il faut que l'on admette une action de cette volonté sur le monde; mais cette action, en tant qu'intervention

d'un principe transcendant dans le cours du monde, ne peut être que surnaturelle, c'est-à-dire constituer un miracle.

La connaissance des lois de la nature, loin de renverser l'idée du miracle, la fortifie et jette sur elle une pleine lumière. Où il n'y a point de connaissance des lois de la nature, il n'y a pas pour l'homme de miracle, précisément parce que tout est miracle. Comment le théiste peut-il soutenir que les lois de la nature sont violées, lorsque Dieu, en vertu de sa causalité absolue, crée dans la nature des phénomènes nouveaux, mais qui du reste lui sont parfaitement homogènes? Le résultat de l'activité miraculeuse de Dieu est de tous points conforme à la nature; il fait partie intégrante de son organisme et se soumet à ses lois. Comment les lois constatées par notre expérience seraient-elles renversées, alors que les miracles se révèlent expressément à notre expérience comme n'étant pas le résultat du jeu ordinaire des lois de la nature?

« Je ne me laisse pas intimider, dit excellemment Rothe, par le mot de lois de la nature. On nous oppose à tout moment aujourd'hui ce mot comme une tête de Méduse; mais nous voulons tranquillement le regarder en face et ne pas nous rendre coupables de l'usage superstitieux qu'avec ses airs aristocratiques l'irréflexion contemporaine aime à en faire. J'honore sincèrement les lois de la nature et je me réjouis cordialement de tous les progrès que l'on fait

dans leur connaissance; Dieu leur a soumis toutes les forces de l'univers, mais il ne s'est point soumis lui-même à elles, avec sa liberté et sa volonté toute-puissante. » De même que, dans son plan éternel, Dieu ne s'est pas lié à l'avance par le déterminisme inflexible d'une prescience qui règle tous les détails du développement du monde, et ne s'est pas muré en quelque sorte dans l'absoluité de ses décrets, de même, en établissant les lois de la nature, Dieu n'a pas entendu y emprisonner son activité et se poser en elles une barrière infranchissable. Il n'y a d'autre barrière pour l'activité divine que ce qui est en contradiction avec elle, l'irrationnel, le mal.

Si Dieu a créé le monde sous la forme d'un organisme, il l'a disposé de telle manière qu'il n'exclue pas son intervention immédiate. Il a donné à ses lois cette largeur et cette élasticité qui sont partout la condition du fonctionnement régulier d'un bon mécanisme. On se fait de nos jours une idée exagérée du lien organique qui existe entre les diverses parties de la nature. On se le représente doué d'une finesse et d'une perfection absolues. Mais cet organisme n'est pas parfait, précisément parce qu'il est matériel; il est soumis à des crises nombreuses et à l'action dissolvante du mal physique. L'idée de la matière exclut même en un certain sens celle de l'organisation. Il ne manque donc pas à l'activité créatrice de Dieu d'occasions pour travailler au développement de la vie organique de la nature, en écar-

tant les obstacles et les causes de trouble qui l'entravent. Cette imperfection de la nature est toute naturelle : car un monde absolument parfait, qui exclurait l'intervention de l'activité divine, serait pour Dieu, son auteur, une limite, une barrière.

Pour plus de clarté, Rothe croit qu'il est nécessaire de distinguer entre les diverses espèces de miracles. Le *maximum* du miracle se rencontre là où Dieu agit sans l'intermédiaire d'une cause moyenne. C'est le cas pour la création. Toutes les nouvelles formations, tous les nouveaux degrés de la création terrestre sont des commencements nouveaux. Leur existence a été déterminée, mais non causée par ce qui existait antérieurement. Chaque acte créateur proprement dit de Dieu est un miracle, produit immédiat de la causalité divine. La cause et l'effet se couvrent absolument et ne peuvent être séparés. Il n'y a point là de devenir. On ne voit que l'effet, et l'on en déduit la cause. Un tel miracle tombe sous l'action des sens. Il y a en lui quelque chose de magique. Ou bien Dieu ne pourrait-il rien produire par un procédé magique? Lui seul le peut. Ou bien peut-être cela ne lui serait-il pas permis? Certes, il ne le peut que là où un pareil procédé est à sa place, où il n'entre en contradiction ni avec lui-même, ni avec la sainteté du gouvernement du monde. Un pareil miracle est essentiellement inexplicable; car il est un effet de Dieu produit sans l'intervention d'une cause seconde. Il exclut la possibilité de pouvoir se

le représenter. Ce miracle n'entre pas en conflit avec les lois de la nature, car un conflit suppose un contact, lequel est ici exclu. Ni la créature, ni les lois de la nature ne concourent à le produire. Dans sa genèse, ce miracle ne touche pas au domaine des lois de la nature, mais une fois produit, il entre dans son organisme et se soumet à ses lois.

Dieu peut agir aussi au moyen de causes secondes, naturelles, en se conformant aux lois qui les régissent, mais d'une manière qui n'est possible qu'à lui. Ou bien il produit des combinaisons inconnues et imprévues de forces de la nature, susceptibles par elles-mêmes de se modifier à l'infini, et prédisposées par Dieu pour cela dès leur création. Le jeu régulier des lois de la nature n'est pas troublé; ce qui nous échappe, c'est le mode nouveau, la combinaison inattendue que Dieu y introduit. L'homme peut librement agir sur la nature et s'en servir comme d'un instrument pour réaliser ses desseins, et cela dans la mesure dans laquelle il connaît les lois de la nature. Il lui fait ainsi produire des effets qu'elle n'aurait pas produits elle-même en vertu de son propre développement organique, et qui, par conséquent, doivent paraître des paradoxes, de vrais miracles aux animaux. Dieu ne pourrait-il pas de même se servir de la nature pour réaliser ses desseins en mettant en jeu ses lois afin de produire des combinaisons nouvelles? « Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas jouer sur ce merveilleux instrument, que nous appelons la nature terrestre,

plus harmonieusement que nous? Lui, qui seul connaît complétement la disposition de cet instrument, en joue avec une virtuosité en comparaison de laquelle notre art le plus parfait n'est qu'une besogne d'écolier; il produit des effets qui nous remplissent d'admiration et d'étonnement, alors pourtant que tout se passe aussi régulièrement que dans nos plus simples solféges. Nous pouvons être parfaitement tranquilles : Dieu, en touchant l'organisme de la nature, n'y gâte rien; il n'en endommage pas le lien, il n'en embrouille pas les cordes si fines. La sûreté de sa main de maître, la virtuosité accomplie de son jeu nous en répondent, alors même qu'il produit les accords les plus osés. » Rothe relève l'analogie frappante qui existe entre cette espèce de miracles et le hasard, ce domaine mystérieux que l'activité divine s'est réservé dans le monde. Nous y trouvons les mêmes combinaisons divines, pleines de génie, des causalités finies qui dépassent notre entendement et notre pouvoir, dans le but de produire des effets imprévus dans notre vie. Aussi longtemps que ces effets ne dépassent pas la mesure de nos expériences ordinaires, nous les attribuons à tort au hasard, qui n'existe pas; dans le cas contraire, nous les appelons miracles. Au moyen de ces libres manipulations de l'organisme de la nature terrestre, Dieu peut aussi, grâce au même génie admirable de combinaison, relier entre elles, de la manière la plus variée et la plus féconde, les destinées des êtres humains isolés.

A ces miracles proprement dits viennent se joindre d'autres que l'on peut appeler relatifs. Ce sont des effets produits par des causalités terrestres, c'est-à-dire par des forces qui se trouvent dans la nature physique ou spirituelle de l'homme à un certain degré de son développement, mais qui ne peuvent être produits par nous, parce que nous ne connaissons pas encore ces forces. Dans cette catégorie rentrent la plupart des miracles du Sauveur. Ils posent à notre science des problèmes aussi intéressants que difficiles à résoudre, et c'est à elle qu'il appartient de dissiper le mystère qui les entoure.

Et maintenant, nous le répétons avec Rothe : Comment le miracle entrerait-il en conflit avec les lois de la nature? Le miracle contredit l'absolutisme arrogant de ces lois et le culte idolâtre dont elles sont l'objet de la part de l'athéisme. Voilà tout. Il témoigne que c'est bien à tort que l'on regarde les lois de la nature comme la plus grande puissance qui existe dans le monde. Au-dessus d'elles règne Celui qui les a faites, le Dieu vivant et personnel qui s'est créé en elles non une barrière, qui porterait atteinte à son absolue et sainte liberté, mais un instrument qui est toujours à son service pour accomplir ses desseins. Si Dieu fait des miracles, c'est pour montrer qu'il y a quelqu'un qui peut faire ce qui est impossible à la nature, à la créature. Le miracle proclame l'absolue indépendance du Dieu vivant dans son rapport avec le monde, qui existe par lui et se meut

d'après une loi qui lui est immanente, et sa présence toute-puissante au milieu du monde. Et c'est précisément sur l'impression profonde de la gloire incomparable de ce Dieu vivant et personnel, toujours présent au milieu de ses créatures, que le miracle réveille involontairement en nous, que reposent son intérêt et sa valeur religieuse durables.

Quant à la valeur apologétique du miracle, Rothe reconnaît qu'elle doit être reléguée à l'arrière-plan aujourd'hui. Peu importe, au fond, le jugement que l'on porte sur le miracle. Sans doute, on ne comprendra complétement la révélation qu'en se rendant compte des faits surnaturels qui l'ont constituée primitivement; mais tout n'est pas là, et il peut manquer à la piété ou à la connaissance religieuse de l'homme des éléments bien plus importants. De plus, l'acceptation du miracle ne nous dispense pas de l'examen consciencieux des faits qui se donnent pour miraculeux. « Gardons-nous de vouloir contraindre ceux qui se trouvent déjà en possession de la révélation d'admettre son origine miraculeuse, et de faire dépendre leur salut de cette croyance. C'est déjà beaucoup si la lumière de la révélation luit pour eux, s'ils marchent éclairés par ce soleil. S'ils se heurtent aux miracles, je leur dis : Mes amis, je ne veux pas vous imposer la foi aux miracles : *Beneficia non obtruduntur*. Ne pouvez-vous les accepter? Eh bien, laissez-les de côté. A vous de voir comment, sans leur secours, vous explique-

rez l'histoire et la marche des événements que nous ne comprenons que par leur moyen. Moi, pour ma personne, je n'admets pas les miracles par une sorte de cupidité dogmatique, mais dans un intérêt historique, parce que, en présence de certains faits incontestables, je ne puis me passer des miracles, comme de la seule explication vraiment rationnelle, non parce qu'ils troueraient l'histoire à mes yeux, mais parce qu'ils m'aident à franchir les abîmes béants qu'elle présente. » Aussi bien ne faut-il pas achever d'éloigner les hommes de notre temps de la foi chrétienne en les forçant d'admettre les miracles de la Bible. La plupart de nos contemporains ont une répugnance invincible et instinctive à l'endroit des miracles, qui s'explique parfaitement par la direction qu'a prise la culture intellectuelle parmi nous depuis un siècle, et qui ne doit pas être confondue avec un entêtement opiniâtre. Or, ce n'est pas au moyen de coups d'autorité que l'on vaincra cette répugnance.

Pour ce qui concerne la prophétie, qui est le commentaire authentique de toute manifestation divine, de tout miracle, elle comprend, selon Rothe, toute parole divine adressée aux hommes. Est considérée comme prophétie toute connaissance qui ne peut pas être l'unique produit de l'intelligence humaine à une époque et dans un temps donnés, mais qui doit être ramenée à la causalité divine. L'objet de cette connaissance se trouve déjà impliqué dans l'idée même

de la révélation : elle ne se rapporte pas essentiellement à l'avenir, ni surtout à ses détails accidentels, mais aux manifestations divines présentes que l'on ne comprend bien sans elle. Quoique la prophétie ne soit pas d'emblée ni exclusivement prédiction, la vue de l'avenir en est un élément naturel : car il s'agit de bien comprendre le but futur, autant qu'actuel, de la manifestation divine. Où Dieu veut-il en venir avec sa révélation ? A l'accomplissement futur du salut. En tant que prédiction de l'avenir, la prophétie est essentiellement promesse, promesse messianique.

Plus le décret divin du salut s'est réalisé dans l'histoire, plus il devient possible à la réflexion naturelle seule, sans le secours de l'inspiration prophétique, de déduire l'avenir du présent, le terme du cours déjà révolu de l'histoire de la révélation divine. On a fait également de la prophétie un faux usage apologétique. Elle n'a pas la mission de réveiller dans les générations postérieures la foi à une révélation déjà accomplie dans l'histoire. Elle doit être le moyen d'introduire dans l'histoire les organes postérieurs de la révélation divine, afin de réveiller dans leur propre conscience le sentiment de leur vocation comme acteurs dans le drame de la manifestation divine, ainsi que celui du rôle précis qu'ils ont à y jouer; elle doit aussi leur fournir des points de rattache précis et les accréditer auprès de ceux au milieu desquels ils sont destinés à paraître en qualité d'organes de la révélation divine.

Telles sont les idées de Rothe sur l'un des sujets les plus ardus et les plus controversés de la théologie contemporaine. Nous avons cru bien faire en leur donnant un développement étendu, persuadé qu'elles répondent aux exigences légitimes de la science, tout en sauvegardant les véritables intérêts religieux. Rothe a eu cette rare bonne fortune, pour tout ce qui concerne la théorie de la révélation, de l'inspiration, du miracle, de satisfaire les besoins de ceux qui veulent rester chrétiens sans abdiquer les droits de la pensée et de la critique; et il a tracé, sur ce terrain si glissant, d'une main sûre, à l'apologétique moderne la voie qu'elle devra suivre si elle ne veut pas s'exposer à faire fausse route.

IX

Tout en connaissant les conflits religieux dont souffre aujourd'hui la partie intelligente de la chrétienté, et en y compatissant de tout son cœur, Rothe ne montait en chaire que rarement. Quand il prêchait, c'était à l'église de l'université, soit à Bonn, soit à Heidelberg, devant un public spécial d'étudiants, et ce n'est qu'avec la plus vive répugnance qu'il se décidait à publier ses sermons (1). Ils sont

(1) Schenkel a publié récemment plusieurs volumes de sermons de Rothe (Predigten. Elberf. 1869. 3 vol.) dont l'authenticité a été

d'une grande simplicité, dépourvus de tout appareil oratoire, remarquables par la force et l'onction qui y règnent. Rothe ne sortit de l'isolement, qui était devenu pour lui un besoin et comme une seconde nature, que pendant les dix dernières années de sa vie. Les événements dont le pays de Bade avait été témoin et la création du *Protestantenverein* le déterminèrent à se mêler d'une manière active des affaires ecclésiastiques. Il fut, sans contredit, la personnalité la plus éminente et la plus estimée de ce mouvement. On ne doit pas s'étonner de voir Rothe, le supranaturaliste décidé, le chrétien fervent, le théosophe, s'unir aux représentants de l'ancien rationalisme et du nouveau radicalisme, pour combattre en faveur des droits de la liberté religieuse, de l'autonomie paroissiale et de l'initiative des laïques. Une entreprise, qui avait pour but de séculariser l'Eglise et d'émanciper les troupeaux, était assurée de rencontrer ses plus vives sympathies : la cause étant bonne en elle-même, peu lui importaient les alliés dans les rangs desquels il combattait. Tant pis pour les orthodoxes d'avoir abandonné à d'autres mains la défense de la cause de la liberté !

Dans une série de discours et d'articles (1), Rothe

attaquée par quelques critiques. Schenkel, suivant eux, se serait permis des altérations dans le texte pour en faire disparaître le christianisme surnaturel. Nous ne pouvons pas juger jusqu'à quel point cette grave accusation est fondée. Un 4e volume de sermons (Predigten. Hamb. 1872) a été publiée par W. Hübbe.

(1) Voyez surtout les très-remarquables articles insérés dans

développa sa thèse favorite de l'identité de l'élément moral et religieux, de la nécessité de réconcilier la civilisation moderne avec le christianisme, d'exciter l'intérêt et le concours religieux de ces nombreux chrétiens inconscients que renferment nos Eglises, de simplifier l'organisation ecclésiastique, de la réduire à un *minimum* jusqu'à ce que la communauté religieuse se confonde complétement avec la commune civile. Il règne dans ces pages une grande élévation d'idées et une largeur bienfaisante mêlée à beaucoup de candeur et d'illusions. L'état actuel de la chrétienté ne justifie pas malheureusement un pareil optimisme. Nous croyons que c'est être plus fidèle à l'esprit de l'Evangile et rendre un plus grand service à la société moderne, en combattant le cléricalisme, sans pour cela confondre l'Eglise et l'Etat, en maintenant leur sphère distincte et en nous gardant de proclamer entre la culture moderne et le christianisme une réconciliation qui peut exister en germe, mais dont nous ne voyons guère encore les fruits. Il y a un danger très-sérieux à se faire illusion à cet égard, car les mécomptes peuvent amener à leur suite des réactions terribles.

la Allgemeine deutsche Zeitschrift sous le titre de : Zur Orientirung der gegenwärtigen Aufgabe der deutschen evangelischen Kirche, 1862, et Zur Debatte über den Protestantenverein, 1865.

Nous ne pouvons mieux terminer cette étude sur Rothe qu'en reproduisant quelques-uns de ses aphorismes, récemment publiés sous le titre d'*Heures du silence*, par Nippold (1). Nous choisirons naturellement ceux qui nous révèlent le mieux son individualité et l'esprit de sa théologie. « Qu'il est amer et au delà de toute expression pénible d'être forcé, par sa position, de dépenser à réfléchir sur son propre état tant de temps et de force que l'on pourrait employer d'une manière plus utile à édifier une œuvre objective, et que l'on aimerait tant consacrer à ce but ! — L'idéal de mes rêves, c'est une vie remplie par une activité utile, mais aussi uniforme, aussi dépouillée de distractions que possible. — Je suis un centre passable avec une circonférence démesurément petite. — Qu'il sera particulièrement doux pour l'homme d'être parvenu à réaliser sa destinée et de constituer un être absolument équilibré, achevé en lui-même et en harmonie parfaite avec les circonstances extérieures ! — Je n'aspire pas après le repos, mais après le silence. — Mon unique force consiste en ce que je connais très-exactement mes côtés faibles. — Mon esprit critique me porte vers la critique de mes propres pensées, non vers celle des autres. — J'ai cet avantage sur la plupart des théologiens contemporains que je m'entends avec les chrétiens moralisants des temps présents,

(1) Stille Stunden. Aphorismen aus Rothe's handschriftlichem Nachlass. Wittemb. 1872.

sans me rendre coupable, de mon côté, de la plus légère indifférence vis-à-vis de la religion et de ce qui est spécifiquement chrétien. — Aucun n'a le droit d'abdiquer son individualité. Mais celui qui considère son individualité comme la meilleure est ou bien vain ou bien borné. Je me sais du moins affranchi de cette sottise. Je voudrais certainement mieux faire, à ma manière, si je le pouvais. — Si l'on veut agir sérieusement, il ne faut attendre aucune récompense pour soi-même de son activité. — Ce qui caractérise la génération présente, c'est le courage insouciant et débarrassé de tout scrupule de faire violence aux autres dans l'intérêt d'une bonne cause. — Non-seulement je ne voudrais appartenir au parti d'aucun autre, mais même, pour le triomphe de mes convictions personnelles, je ne voudrais créer aucun parti. — Celui qui n'a de valeur qu'en se faisant suivre d'une série de zéros, et prétend néanmoins valoir quelque chose, est bien obligé de se constituer un parti. — Les adversaires d'une mauvaise cause n'ont qu'à lui laisser un espace suffisamment grand pour qu'elle puisse se ruiner elle-même. — La seule agitation permise consiste à réveiller ceux qui sommeillent. — L'absence de parti pris est-elle une qualité que l'on puisse se donner? — On ne jouit d'une vue étendue que sur la cime d'une montagne; mais, cette cime, il faut la gravir. — On ne convaincra jamais personne de son erreur, si l'on ne commence par reconnaître d'abord sans

réserve son droit relatif. — Il y a infiniment peu d'hommes qui savent comprendre que, dans un cas donné, un autre peut par devoir agir absolument autrement qu'eux-mêmes. — Se railler avec volupté des petites misères de la vie humaine, c'est prouver l'absence de ce sens exquis qui sait reconnaître dans les petites choses les grandes. — Ceux-là seuls peuvent se dire hommes cultivés qui sont sérieusement pénétrés de ce fait, que reconnaître les vérités les plus simples est pour l'humanité un travail long, laborieux et infiniment compliqué. — La faculté de nous représenter les choses cesse là où le fil de l'analogie avec notre expérience se rompt. Il serait fâcheux que là cessât aussi la pensée. — Que ce mot de Dieu est grand! Celui qui le sent et le reconnaît, jugera avec plus de bienveillance et d'équité ceux qui confessent n'avoir pas le courage de dire qu'ils croient en Dieu. — L'absence de réflexion seule explique que tant d'hommes regardent de bonne foi l'existence humaine comme tolérable sans la certitude de Dieu. — C'est un moindre mal de trop peu parler de la religion que d'en parler trop. »

X

A côté de Rothe vient se placer une individualité à bien des égards aussi remarquable que la sienne, c'est celle du chevalier de Bunsen. Nature richement douée, savant consciencieux et perspicace, célèbre par des travaux et des recherches gigantesques entrepris dans toutes les sphères, Bunsen unissait à une grande vivacité d'imagination et à une culture variée une noblesse et une chaleur de sentiments qui commandaient naturellement la sympathie et l'admiration. Après avoir été l'un des promoteurs les plus éminents du réveil religieux, il se tourna vers les idées libérales, sous l'influence de la triple réaction du jésuitisme romain, du puséysme anglais et du luthéranisme allemand. L'homme et le chrétien chez Bunsen sont plus remarquables encore que le savant. Il ne laissa aucune œuvre absolument achevée, mais il eut le mérite de démêler dans tous les sujets qu'il traitait le point essentiel.

Christian Karl Josias Bunsen (1) naquit le

(1) Gelzer: Bunsen als Staatsmann u. Schriftsteller. Berl. 1861. L. Ranke : Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelm's IV mit Bunsen. Leipz. 1873. Chr. C. J. Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen u. nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe. Deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von F. Nippold. Leipz. 1869-71. 3 vol. Bonet : Bunsen. Strasb. 1867.

25 août 1791, à Korbach, dans la principauté de Waldeck, à quelques lieues de Cassel. Son père avait été porte-enseigne au service de la Hollande, et sa mère institutrice dans la famille des princes de Waldeck. Ils vivaient modestement des produits d'un petit fonds de terre, fruit de leurs économies. Le père éleva son fils unique avec une sévérité toute militaire; mais il avait coutume de lui dire : « Ne courbe jamais l'échine devant les hobereaux! » Sa mère l'initia dès sa tendre enfance à la connaissance de la Bible; mais la personne qui semble avoir exercé sur le réveil de son âme la plus douce influence, ce fut sa sœur aînée Christiane. Grâce aux libéralités d'un oncle et se conformant au vœu de ses pieux parents, il entreprit les études théologiques à Marbourg et à Gœttingue, où il pourvut bientôt seul à son entretien en donnant des leçons au gymnase et en se chargeant de l'éducation du fils d'Astor, le célèbre millionnaire de New-York. Bunsen se livra surtout aux études philologiques sous la direction de Heyne et de Lachmann, et joignit à sa culture classique une connaissance approfondie des langues germaniques. Puis, accompagné du jeune Astor et de son ami Brandis, il fit de savants voyages en Hollande, dans le Danemark, à Berlin et à Paris. Niebuhr et Sylvestre de Sacy paraissent, en particulier, avoir fait une profonde impression sur lui. Aux études des langues orientales qu'il cultivait avec passion, il joignit également celle du droit, et sa thèse sur le

droit d'héritage athénien (1) fut couronnée par l'université de Gœttingue et par celle d'Iéna. Entraîné par son désir d'étudier les monuments historiques de l'Inde, il avait donné en 1816 rendez-vous à Astor à Florence pour aller de là à la découverte des origines de l'humanité à son berceau même. Mais son élève ayant été subitement rappelé à New-York par son père, Bunsen se trouva tout à coup dans un état assez précaire, loin de son pays et privé de toute ressource. C'est alors que Niebuhr le fit nommer à Rome en qualité d'attaché d'ambassade. Il se maria dès l'année suivante avec miss Franziska Waddington, jeune Anglaise d'une haute distinction dont il avait fait la connaissance à Florence, et qui exerça sur son développement religieux une heureuse et profonde influence.

Grâce à sa compagne, Bunsen fut introduit dans la société anglaise à Rome, composée alors de l'élite de l'aristocratie politique et religieuse de la Grande-Bretagne. Il fit la connaissance de Thomas Arnold, le pieux et intelligent recteur de Rugby, qui, par son initiative hardie et courageuse, fraya la voie au progrès libéral en Angleterre, et qui, à la suite de rapports de jour en jour plus intimes, rapprocha Bunsen du christianisme positif. Ce fut le *Book of common Prayer* qui détermina la direction de ses études religieuses. Désireux de remonter aux sources

(1) De jure Atheniensium hæreditario. 1812.

premières des liturgies anglo-catholiques, notre auteur se mit à leur recherche au milieu même des ruines de la Rome chrétienne des premiers siècles. Dans ce domaine de l'archéologie et des beaux-arts, ce fut Niebuhr qui fut son initiateur, comme il l'avait été à Berlin pour la critique et la philosophie de l'histoire. Bunsen fut nommé chargé d'affaires en 1823, après le départ de Niebuhr de Rome. Il s'était attiré la faveur de Frédéric-Guillaume III en correspondant avec lui au sujet des questions de l'Union et de la liturgie qui préoccupaient beaucoup ce roi théologien. Ses relations devinrent plus étroites encore avec le prince royal (plus tard Frédéric-Guillaume IV) pendant le séjour qu'il fit à Rome en 1828. En 1834, Bunsen reçut le titre d'envoyé extraordinaire et de ministre plénipotentiaire. Il déploya ses talents diplomatiques en luttant contre les intrigues des jésuites et contre la force d'inertie que la papauté opposait à toutes les réformes libérales. Pour diriger le culte de la chapelle évangélique que Niebuhr avait fondé, Bunsen appela Rothe, qui devait plus tard devenir son frère d'armes dans les luttes pour la liberté religieuse. Les questions hymnologiques et liturgiques le préoccupaient toujours beaucoup. Il réussit à obtenir le concours des chœurs de la chapelle Sixtine pour les soirées de musique sacrée qu'il donnait au palais de la légation, et il publia une édition de *Palestrina*, dont il voulait populariser les œuvres dans les Eglises d'Allemagne.

Bunsen obtint du roi l'introduction officielle de sa *Liturgie pour la chapelle de la légation de Prusse à Rome*, qui parut à Berlin en 1828, avec une préface de la main de Frédéric-Guillaume III (1). Ces prières étaient tirées des liturgies de l'ancienne Eglise catholique d'Orient et d'Occident et de celles de l'Eglise anglo-catholique; malheureusement le caractère de certains rites, et surtout la faveur de la famille royale, firent soupçonner l'auteur de tendances hiérarchiques et même de cryptopapisme, et empêchèrent son ouvrage de devenir populaire en Allemagne. Disons pourtant que Bunsen ne prétendit jamais imposer sa Liturgie par décret royal à une Eglise quelconque; il voulait simplement la recommander et la propager par l'usage qu'on en ferait à la chapelle du Capitole. Sa seconde œuvre liturgique fut un *Recueil général de chants et prières évangéliques à l'usage des Eglises et des familles,* publié en 1833, sans nom d'auteur et contenant des psaumes traduits d'après l'original hébreu, un grand nombre de cantiques de l'ancienne Eglise latine ou germanique traduits en vers allemands, des tables de lecture pour chaque jour de l'année, épuisant toute la matière de l'Ancien et du Nouveau Testament, des rites pour les services divins, les sacrements, etc., enfin des méditations chrétiennes pour le matin et le soir, pour la préparation aux actes solennels du culte pu-

(1) Liturgie für die Kapelle der preussischen Legation zu Rom Berl. 1828.

blic et pour la consolation au milieu des épreuves, tirées de Cyprien, de Basile, de Jérôme, d'Augustin, de Thomas A-Kempis, de Johann Arndt, de Jacob Bœhme, de Hermann Francke, de Fénelon, etc. Le succès de ce recueil dédommagea amplement Bunsen de l'insuccès de la Liturgie capitoline; il devint presque aussi populaire en Allemagne que le *Prayer-book* en Angleterre. Mais l'œuvre qui donna au nom de Bunsen une célébrité européenne, ce fut sa *Description de la ville de Rome* (1830-43), publiée chez Cotta à Darmstadt, par les soins de l'Institut archéologique qu'il avait fondé pour centraliser les investigations entreprises dans toute l'Italie. Bunsen collabora à cette publication comme secrétaire général et y introduisit une foule d'indications précieuses sur le développement dogmatique et hiérarchique de l'ancienne Eglise de Rome et l'histoire de ses premiers évêques.

XI

Voué à la haine des ultramontains, à cause de la part qu'il avait prise dans le conflit soulevé entre la cour papale et la cour de Berlin sur la question des mariages mixtes, abreuvé d'avanies par le sacré collége, Bunsen demanda son rappel de Rome (1838), et, après un séjour de quelques mois à Munich, où il fit la connaissance de Schelling et de

Schubert, il alla se fixer en Angleterre, dans la patrie de sa femme, où l'appelaient depuis longtemps de vives et de hautes amitiés. Il étudia attentivement les mœurs et les institutions anglaises, et fut vivement frappé de l'influence considérable de la lecture de la Bible en famille sur le développement de l'individu et sur le *self-government* dans l'Eglise et dans l'Etat. Ayant réussi, après l'avénement de Frédéric-Guillaume IV, à négocier avec Gladstone la fondation d'un évêché protestant, mi-anglais mi-prussien, à Jérusalem, pour soutenir les intérêts du christianisme réformé en Orient (1), Bunsen fut appelé en 1841, au poste d'ambassadeur de Prusse en Angleterre, et s'efforça de resserrer les liens entre les deux gouvernements en vue de doter sa patrie d'institutions vraiment libérales. Il accueillit avec un sincère et naïf enthousiasme le mouvement qui, en 1848, porta l'Allemagne tout entière vers l'unité par la liberté. Elu député à l'Assemblée nationale de Francfort par le Schleswig-Holstein, dont il avait toujours plaidé la cause avec vivacité, mais ne pouvant quitter son poste de Londres, il adressa au Parlement une lettre sympathique où il exposait tout un plan de constitution, en vue d'un Etat confédéré, librement uni sous la direction de la Prusse pour les affaires d'intérêt général. L'échec de ce projet ne fut pas son seul mécompte : il eut le profond chagrin de signer

(1) Voyez Abeken : Das evangelische Bisthum in Jerusalem. 1842.

le protocole de Londres qui, en 1852, abandonnait le Schleswig-Holstein au Danemarck; il s'efforça en vain, en 1854, d'entraîner la Prusse dans l'alliance anglo-française contre la Russie, qui était à ses yeux le fléau de la barbarie suspendu sur l'Europe civilisée. Découragé d'avoir vu tant de fois échouer ses aspirations libérales, désespéré de n'avoir pu obtenir pour sa patrie les bienfaits de la liberté religieuse et politique dont il voyait jouir l'Angleterre, ayant soif de repos et d'indépendance pour méditer sur l'avenir de la Bible et de l'humanité, Bunsen obtint son rappel de Londres et quitta avec joie la carrière diplomatique.

Pendant son séjour en Angleterre, Bunsen s'occupa beaucoup de la création d'œuvres religieuses, de concert avec Elisabeth Fry, Florence Nightingale, Samuel Gurney et Fowell Buxton. Il continua également ses travaux liturgiques, et fit paraître, en 1841, à Hambourg, sa *Liturgie de la Passion et de la Semaine sainte* (1), avec musique d'après les chefs-d'œuvre des anciens maîtres par Neukomm. Deux ans plus tard il publia à Munich les *Basiliques de la Rome chrétienne* dans leurs rapports avec l'idée et l'histoire de l'architecture (2), illustrées par des gravures sur cuivre de Knapp et Gutensohn. Les basiliques du quatrième et du cinquième siècle de l'ère chrétienne devraient, selon

(1) Die heilige Leidensgeschichte u. die stille Woche. Hamb. 1841.
(2) Die Basiliken des christlichen Roms. 1843.

Bunsen, servir de modèle aux églises du christianisme moderne. Enfin, il publia, en 1845, sa *Constitution de l'Eglise de l'avenir* (1). Bunsen part de l'idée du sacrifice qui se trouve à la base de toute religion et de tout culte. Ce sacrifice est double suivant qu'il exprime le sentiment d'union ou le sentiment de désunion dans les rapports de l'homme avec Dieu. Le vrai sacrifice d'expiation a été offert par Christ : c'est la soumission de la volonté égoïste de l'homme à la volonté parfaite du Dieu d'amour. Le vrai sacrifice d'actions de grâces a été accompli par l'Eglise primitive : c'est le dévouement de chaque fidèle à la communauté des frères, et de la communauté tout entière au Père céleste. Chaque fidèle se présente devant Dieu avec le sentiment de sa responsabilité personnelle et n'a pas besoin de médiateur. C'est là le vrai sacerdoce : il est individuel, spirituel, immédiat, universel. Le lien primordial entre tous les fidèles, c'est une communion spirituelle de foi et de vie. Cette communion se réalise dans l'adoration d'un même Dieu, créateur de l'univers et de l'homme à son image; dans l'imitation d'un même Sauveur, Jésus-Christ, parfaite incarnation de Dieu; et dans la coopération avec un même Esprit saint, régulateur de la conscience individuelle et collective. Telle est la base unique de la libre association qui s'appelle Eglise chrétienne et qui doit jouir d'une autonomie

(1) Die Verfassung der Kirche der Zukunft. Hamb. 1845.

absolue. La distinction des Eglises, au moyen des confessions de foi dont le nombre est illimité, est contre nature.

Chaque nation, d'après Bunsen, devrait constituer, dans l'ordre religieux, une seule Eglise, comme elle forme, dans l'ordre politique, un seul Etat. Mais ces deux établissements, religieux et politique, d'un même peuple, étant de nature différente, doivent rester absolument distincts. Ils n'ont de point de contact qu'à leur origine : la patrie commune, et d'analogie que dans leur principe : l'autonomie absolue. A la base de l'Eglise, Bunsen place la paroisse qui élit par le suffrage universel ses anciens et ses diacres. Ceux-ci forment le conseil presbytéral qui nomme les pasteurs. Les rouages supérieurs, institués également par l'élection, réalisent le type parfait de l'organisation synodale. Pour atteindre à cet idéal, hélas! bien lointain, Bunsen s'efforce de réveiller l'aspiration des consciences vers la liberté, et celle des cœurs vers l'unité dans l'Eglise comme dans la patrie. Car la religion du Christ est esprit et vie, et non pas formule et hiérarchie. Embrassant d'un coup d'œil tous les symptômes du réveil de la vie religieuse en Europe, et par-dessus tout, le grand mouvement des philosophes et des théologiens depuis la révolution de 1789, il célèbre Kant, Fichte, Schelling et Schleiermacher, comme ayant retrouvé pour l'humanité les titres de la religion éternelle qu'elle avait perdus et jeté les fondements de l'Église de l'avenir.

Bunsen, dans ses travaux, passait alternativement de l'avenir aux origines de l'humanité, et s'efforçait de renouer entre les deux extrémités de l'histoire la chaîne mystérieuse des âges. L'un des premiers il avait salué le génie méconnu de Champollion et lui avait suscité en Lepsius un émule de talent. Après avoir poussé de toutes ses forces à l'expédition de Birch, de Lepsius et d'autres en Egypte, il prit sa part de la riche moisson de trésors qu'ils en rapportèrent et l'offrit au public dans son grand ouvrage : *Rôle de l'Egypte dans l'histoire du monde* (1), dont les cinq volumes parurent successivement de 1844 à 1857, en allemand, à Hambourg, et en anglais, à Londres. Le fil directeur dans ce labyrinthe, c'est le développement graduel de la langue égyptienne. A la main de ce guide ingénieux et sûr, notre auteur suit pas à pas les évolutions de la littérature, de la religion et de l'histoire du peuple égyptien, en les comparant avec les évolutions correspondantes des Sémites, des Japhétites, des Chinois et des Touraniens.

Les controverses relatives aux Epîtres d'Ignace décidèrent Bunsen à entrer également dans l'arène. Dans un premier volume intitulé : *Les trois épîtres authentiques et les quatre épîtres inauthentiques d'Ignace d'Antioche* (2), il donne en quatre colonnes

(1) Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. 1844.

(2) Die drei ächten u. die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. 1846.

parallèles : le texte grec du seizième siècle, le texte grec du dix-septième, le texte syriaque du dix-neuvième (des trois épîtres, seules authentiques), et enfin le texte grec original, restauré d'après le syriaque dont la supériorité se démontre par la brièveté, la clarté et l'enchaînement des phrases. Le deuxième volume intitulé : *Ignace d'Antioche et son temps* (1), est écrit sous forme de lettres à Neander, et renferme une série d'inductions sur le développement du christianisme contemporain d'Ignace, au triple point de vue de la constitution ecclésiastique, du dogme et du canon.

Au milieu de la foule de produits de toute espèce que le monde entier envoya à l'exposition universelle de Londres en 1851, Bunsen distingua un modeste volume. C'était l'édition d'un manuscrit grec rapporté en 1842 d'un couvent du mont Athos, à Villemain, et publié en 1851 à Oxford, par Miller, sous ce titre : *Philosophoumena d'Origène* ou *Réfutation de toutes les hérésies.* Piqué dans sa curiosité par cette prétendue découverte d'un livre inédit d'Origène, Bunsen lui appliqua les procédés d'une critique rigoureuse et publia ses résultats, sans avoir la moindre connaissance de ceux de Jacobi et de Dunker, qui parurent en même temps et se trouvèrent absolument conformes aux siens. L'*Hippolyte et son temps* (2) produisit une vive sensation en Angleterre et

(1) Ignatius von Antiochen u. seine Zeit. 1847.
(2) La 1re édition parut à Londres en 1852 sous le titre : Hippolytus

en Allemagne. L'auteur s'occupe d'abord de la critique du manuscrit et conclut que le titre exact est : *Réfutation de toutes les hérésies par saint Hippolyte, évêque et martyr*. La découverte de cet ouvrage est infiniment précieuse pour la connaissance de l'histoire de l'Eglise pendant le deuxième siècle : il fournit des renseignements nouveaux sur le catéchuménat, le baptême, la constitution ecclésiastique, la liturgie, la vie domestique et sociale de l'Eglise primitive, enfin sur l'apologie vis-à-vis des païens et des hérétiques. Bunsen applique, dans tout le courant du livre, les leçons du passé au présent et à l'avenir de l'Eglise chrétienne, en montrant par quels côtés ils devraient lui ressembler et en quoi ils devront en différer. Il met dans la bouche d'Hippolyte une critique fort spirituelle de l'anglo-catholicisme, et signale une foule de dogmes et de rites de l'Eglise anglicane qui eussent été de véritables hérésies aux yeux de l'ancienne Eglise. Bunsen restreint l'autorité des confessions de foi par la réserve formelle « en tant qu'elles s'accordent avec l'esprit du Christ. » L'ouvrage se termine par des considérations pleines d'élévation sur la marche providentielle de l'histoire et sur la place qu'y occupe la religion. L'auteur salue dans le christianisme, « traduit du sémitique en japhétique par le génie germa-

and his age, en 4 vol., et à Leipzig : Hippolytus u. seine Zeit, 2 vol. La 2e parut à Londres en 1854 sous le titre modifié de : Christianity and mankind, en 7 vol.

nique », la religion éternelle et définitive de l'humanité.

XII

De retour dans sa patrie, après une absence de quarante années, Bunsen se fixa à Heidelberg, ce trait d'union intellectuel entre le sud et le nord de l'Allemagne, entre l'Allemagne et la France, et communiquant en outre par le Rhin avec la Suisse, la Hollande et l'Angleterre. Il choisit pour retraite Charlottenberg, belle campagne située en face du château dont elle est séparée par la riante vallée du Neckar. Bunsen retrouva à Heidelberg plusieurs de ses amis, Arndt, Brandis et surtout Rothe. Mais sa retraite ne le plongea pas dans l'inaction. Les événements qui agitaient l'Europe et l'Amérique, et en particulier la réaction politique et ecclésiastique qui suivit la révolution de 1848, sollicitèrent au plus haut point son attention. Sa conscience se révoltait contre toutes les atteintes que subissait la liberté; elle protestait contre les solidarités compromettantes dans lesquelles on entraînait l'Evangile. Aussi rompit-il de plus en plus avec un parti religieux dont l'étroitesse et l'intolérance le froissaient vivement. Bunsen publia, en 1856, sous le titre de *Signes du temps* (1), une série de

(1) Die Zeichen der Zeit. Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit u. das Recht der christlichen Gemeinde. 1855.

Lettres à des amis sur la liberté de conscience et les droits de la communauté chrétienne, avec cette épigraphe : « Où est l'esprit du Christ, là est la liberté. » Il signale deux éléments en lutte au milieu de la crise actuelle : l'esprit d'association, qui aspire à la liberté de conscience, seule base solide de la liberté politique, et l'esprit de hiérarchie, qui aspire à l'oppression des consciences, source de tous les despotismes sociaux. A propos d'un mandement de Ketteler, évêque de Mayence; dirigé contre la Réforme, comme à l'occasion du jubilé du martyre de Boniface, du manifeste de l'assemblée générale des évêques à Wurtzbourg (1848), du conflit entre l'Eglise et l'Etat dans le pays de Bade, Bunsen oppose les progrès de la civilisation accomplis par la race germanique à la ruine et à la décadence des Etats catholiques dans les deux mondes; il combat les prétentions des papes à la suprématie sur les Etats temporels; il demande que l'Etat moderne, pour son propre salut, résiste énergiquement au parti ultramontain, qu'il expulse les Jésuites comme société secrète, qu'il introduise le mariage civil, qu'il ordonne que, dans les mariages mixtes, les parents, et en cas de désaccord le père seul, décident de la religion des enfants, que la direction des écoles et le contrôle des séminaires soient confiés à des fonctionnaires de l'Etat, que la propriété ecclésiastique soit administrée par la communauté même qui l'a reçue et selon la destination expresse du donateur. En opposition avec Stahl, qui

avait essayé de démontrer que la tolérance et la liberté religieuse étaient les fruits de la philosophie sceptique et incrédule du dix-huitième siècle, Bunsen montre que la tolérance absolue des opinions religieuses, individuelles ou collectives, a été prêchée avant tout par Jésus-Christ et les premiers martyrs de l'Eglise, et, à leur exemple, par ceux de la Réforme, tels que Jean Huss, Robert Brown, Mennon Simons, William Penn et surtout Robert Barclay, dont il cite un magnifique plaidoyer en faveur de la liberté de conscience. Après eux seulement sont venus les apôtres de la libre pensée, Voltaire, Rousseau, Fichte, Schelling. Il défend également contre Stahl la cause de l'union entre les confessions protestantes, et montre qu'elle n'est possible que si chacune relègue au second plan les divergences dogmatiques pour s'unir sur le terrain de l'adoration en esprit et en vérité, de l'organisation autonome et de la mission intérieure et extérieure. Ces dix lettres eurent un immense retentissement en Allemagne et dans l'Europe libérale. Trois éditions furent épuisées en quelques mois. Les attaques de la presse réactionnaire ne manquèrent pas, et Stahl, dans une réplique violente, accusa Bunsen de « conspirer la ruine du christianisme actuel. »

Bunsen renonça à rentrer dans la lice et à relever les calomnies dont il était l'objet. Sa seule réponse aux anathèmes de ses adversaires fut la publication de son ouvrage : *Dieu dans l'histoire, ou Progrès*

de la croyance à un ordre moral dans le monde (1). L'auteur élargit l'idée de la révélation; il en trouve les traces dans l'histoire tout entière, chez tous les peuples et dans tous les temps. L'humanité, dès l'origine, a eu le pressentiment d'un ordre moral présidant au cours de l'histoire, et la conscience de ses destinées soit individuelles soit nationales. Bunsen étudie, dans les principaux phénomènes de toutes les races, de toutes les langues et de toutes les religions, le développement historique de la conscience de Dieu chez les divers peuples, puis en Jésus de Nazareth et dans les diverses formes de la communauté chrétienne. Il conclut au progrès de cette conscience, consistant dans l'évolution de l'esprit inconscient à l'esprit conscient, de la fatalité organique à la liberté morale, par le moyen de grandes personnalités. Le progrès de la conscience de Dieu dans une race lui assure tôt ou tard la direction de la civilisation, et, partant, la prépondérance. La libre communication, le mélange harmonieux de toutes les races, résolvant toutes les antinomies qui font obstacle au progrès : tel est le but de la Providence dans l'histoire.

La même année, parurent les premières livraisons d'un ouvrage étendu qui devait comprendre toutes

(1) Gott in der Geschichte, oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. Leipz. 1857. 3 vol. Voyez : Revue chrétienne, 1858, p. 48.

les parties de la Bible, expliquée en vue des besoins de la communauté chrétienne (1). Semblable au Kosmos de Humboldt, mais malheureusement inachevé, ce livre devait embrasser toutes les questions que la critique moderne a soulevées au sujet de la Bible : canon, texte, histoire littéraire, parallèle synchronistique avec l'histoire de l'Egypte et de l'Assyrie, notices géographiques et archéologiques, traduction et commentaire. Bunsen revendique énergiquement pour la communauté la liberté d'examiner la Bible pour y découvrir la vérité de la parole de Dieu ; il déclare que le dogme de l'inspiration mécanique tue la foi et la vie chrétiennes, et que la science moderne doit restaurer la Bible, en tant qu'histoire de la Providence dans l'humanité. Pour cela, il faut que la critique historique constate l'esprit divin qui pénètre les couches si variées de la tradition biblique, qu'elle reconnaisse dans la Bible un phénomène unique en son genre, la révélation de l'action permanente de Dieu dans la nature et dans l'humanité, et qu'elle ramène à leur vrai caractère les prétendus miracles surnaturels, en distinguant les éléments divers qui ont concouru à former la légende traditionnelle. Dans ses résultats critiques, Bunsen se rapproche d'Ewald plutôt que de Baur. Il défend, en

(1) Bibelwerk für die Gemeinde. 1858. Voyez : Bähring Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedentung für die Gegenwart, Leipz., 1861; l'article de Gelzer : Protestant. Monatsblätter, 1861, H. 1, et Neffzer : De la traduction de la Bible de M. Bunsen. Revue germanique. 30 juin 1858.

particulier, le caractère historique du quatrième évangile. Si l'évangile de saint Jean n'est point historique, il n'y a point, selon lui, de Christ historique, et sans Christ historique, il n'y a point de foi chrétienne. Les fragments ou plutôt les encadrements de ce vaste ouvrage, qui a été achevé par les amis de Bunsen, renferment des vues ingénieuses, mais l'ensemble lui-même est loin de répondre à l'attente qu'il avait fait naître dans le public et aux visées généreuses de l'auteur. Le *Bibelwerk* s'adresse en réalité aux savants ou aux laïques instruits et nullement à la communauté : il manque essentiellement de clarté, de simplicité, de popularité.

Atteint d'une hydropisie du cœur, Bunsen alla passer l'hiver de 1858 à 59 à Nice et à Cannes, avec son fils Ernest, marié à une nièce d'Elisabeth Fry, et quelques jeunes et savants amis, qui l'aidèrent pour la partie critique de sa Vie de Jésus. Au printemps, il retourna à Charlottenberg pour se rapprocher de sa patrie, de ses amis intimes et pour accélérer la publication de son œuvre. Mais la maladie faisait des progrès rapides : il fallut songer à passer un second hiver dans le Midi. Cette fois, au lieu de traverser la Suisse, il voulut prendre le chemin de la France, pour voir les hommes qui travaillaient à Paris au réveil des études bibliques, tels que MM. de Pressensé, Coquerel et surtout M. Ernest Renan, vers lequel l'attirait une secrète sympathie. A Cannes, il reçut les derniers épanchements et

les confidences suprêmes d'Alexis de Tocqueville.

Parvenu au comble des honneurs de la science et du génie, Bunsen n'oubliait point que c'est à la simplicité de l'enfant qu'est promise l'entrée du royaume des cieux. On remarquait chez lui une bonté, une tendresse, une humilité vraie poussée jusqu'à l'entière abnégation de soi-même. Au printemps de 1860, il retourna en Allemagne, avec la résolution d'y passer les deux hivers suivants pour achever son *Bibelwerk*. C'est à Bonn qu'il s'établit cette fois pour se rapprocher de son fils George, l'agronome, et de son ami Brandis, le philosophe. Dans ce dernier asile de paix, de famille et d'amitié, il poursuivit l'œuvre que Dieu lui avait donné à faire jusqu'à l'extinction de ses forces. Ses adieux furent d'une beauté pénétrante. Il eut des vœux et des bénédictions pour tous. « Je quitte ce monde, dit-il, sans haine pour personne... Non! point de haine! la haine est maudite... Il m'est doux de mourir; car malgré tant d'imperfections et de défaillances, je n'ai vécu, pensé, agi que pour tout ce qui est noble. Mais la plus belle expérience que j'aie faite ici-bas, c'est d'avoir connu Jésus-Christ... Quel étrange coup d'œil on a d'en haut sur la vie et sur le monde! D'en haut seulement, on reconnaît combien le chemin est sombre ici-bas... Je me rappelle au souvenir de tout homme de bien, en le priant de se souvenir de moi avec bienveillance... J'offre ma bénédiction, la bénédiction d'un vieillard, à quiconque la désire... Ceux

qui vivent en Christ, qui vivent en l'aimant, ceux-là sont siens... Ceux qui ne vivent pas de sa vie, ne lui appartiennent pas, quels que soient le nom dont ils s'appellent et la confession de foi qu'ils signent. »

Ce fut le 29 novembre 1860 que Bunsen ferma les yeux. « J'ai vu, a dit de lui Arnold, des hommes aussi saints, aussi aimables, aussi doués, mais je n'en ai jamais rencontré qui réunissent ces trois choses à un degré aussi extraordinaire, et cela avec la connaissance la plus exacte et la plus approfondie du présent et du passé, des sciences sacrées et des sciences profanes. »

CHAPITRE VI

L'ÉCOLE LIBÉRALE

I

Malgré la défaveur du pouvoir et les mécomptes nombreux qu'ils eurent à essuyer de sa part, les représentants de l'école libérale sont assez répandus en Allemagne. Ils se rattachent soit à l'ancienne tendance rationaliste, soit à l'école de Baur, dont ils continuent les traditions avec des nuances diverses. Ce qui les unit, c'est l'intention de rompre résolûment avec le passé, de dévoiler avec hardiesse les erreurs, les illusions et les sophismes dont se berce l'orthodoxie, enfin de combattre sans ménagements les progrès du cléricalisme sous toutes ses formes et d'enrayer ainsi ce mouvement funeste de réaction qui menaçait de dépouiller l'Allemagne de l'un des héritages les plus glorieux de son passé, la liberté religieuse, la sincérité et par cela même, l'intimité des convictions chrétiennes. Malgré des déviations parfois très-sensibles de la doctrine évangélique et des emprunts peu heureux faits à la philosophie du

temps, malgré des erreurs manifestes dans les résultats de la critique sacrée et une impatience peu scientifique de conclure, malgré des théories ecclésiastiques souvent fausses et un penchant prononcé à s'appuyer sur le bras séculier, là où il lui est favorable, cette école, en réclamant pour la religion l'atmosphère saine et fortifiante de la liberté, a rendu à la cause de l'Evangile des services qu'il serait injuste de ne pas reconnaître.

Nous pouvons distinguer dans l'école libérale divers groupes particuliers : celui d'Iéna, plus scientifique et moins agressif; celui de Berlin voué surtout à la défense de l'Union; celui du pays de Bade auquel se rattache l'agitation du *Protestantenverein;* celui de Zurich enfin, qui pousse le plus loin le radicalisme religieux.

Le plus distingué parmi les théologiens d'Iéna, c'est Carl August Hase. Né en 1800, en Saxe, élevé sous la triple influence du romantisme, de la philosophie idéaliste et du mouvement patriotique de 1813, il a raconté lui-même sa jeunesse et les aspirations enthousiastes de la génération à laquelle il appartient dans un livre paru récemment (1). En 1824 déjà, dans une sorte de roman philosophique intitulé *le Testament du vieux Pasteur* (2), il exposa avec une ardeur juvénile et sous

(1) Ideale u. Irrthümer. Jugenderrinnerungen. Leipz. 1872.
(2) Des alten Pfarrers Testament. 1824.

les couleurs les plus éclatantes la philosophie de Schelling qui l'avait captivé alors, ajoutant toutefois que la simplicité de l'Evangile, pour laquelle notre auteur ressentait une véritable passion d'artiste, était bien supérieure encore à toutes les splendeurs de la sagesse humaine. A l'occasion de la thèse soutenue par Hahn à Leipzig, Hase publia une brochure contre le supranaturalisme qui fut très-remarquée (1), moins pourtant que ses pamphlets dirigés contre le rationalisme (2), chefs-d'œuvre de polémique fine et élevée, et dans lesquels, tout en démasquant les côtés faibles de cette tendance, l'auteur fit preuve d'une noblesse toute chevaleresque vis-à-vis de ses représentants.

On peut dire que les jugements de Hase sont l'arrêt définitif prononcé, au nom de la science, contre le rationalisme. Ce qui en a éloigné notre âge, c'est, d'après notre auteur, le triple réveil du sens historique, du sentiment religieux et de l'esprit scientifique. Hase distingue entre le vieux rationalisme, vaniteux, intolérant, borné, tel que le représentait Röhr, et le principe rationnel de ne regarder comme vrai que ce qui peut se légitimer par des arguments clairs et indubitables. Malheureusement l'usage ou plutôt le singulier abus que les rationalistes ont fait de ce principe, juste en lui-même, l'a discrédité aux yeux de beaucoup d'hommes. Sondant les plaies se-

(1) Die Leipziger Disputation. 1827.
(2) Theologische Streitschriften. 1834-37. 3 Hefte.

crètes du rationalisme, Hase l'accuse d'avoir méconnu l'importance historique du christianisme : il n'a voulu voir dans les institutions religieuses, comme dans les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, que le fruit de la tromperie des prêtres. L'histoire des dogmes, à ses yeux, n'est que le répertoire de toutes les bizarreries et de toutes les folies de l'esprit humain. Le rationalisme, idolâtrant la raison abstraite, ébloui par quelques lieux communs d'un usage banal, n'a point eu le sens de l'individuel. Tout ce qui porte le cachet individuel, il l'a brutalement écarté comme constituant un élément purement local et temporaire de la religion.

Le rationalisme a également méconnu les droits du sentiment en matière religieuse, le caractère profond et intime de la piété : de là la sécheresse des sermons rationalistes découlant de cette erreur homilétique que l'on ne peut agir sur le sentiment que par le raisonnement; de là aussi la mutilation des vieux cantiques qui, le plus souvent, a sa source dans un manque de goût et de sens poétique; de là enfin, la haine contre le mysticisme et contre tout ce qui de près ou de loin pourrait lui ressembler. Enfin Hase reproche au rationalisme de n'avoir pas saisi le caractère philosophique du christianisme, faute de posséder le sens spéculatif. Il a élevé sur le pavois la *sana ratio*, le *sensus communis*, c'est-à-dire l'expression de la culture moyenne, qui résume le passé plutôt qu'il ne fraye la voie à l'avenir.

Ce sens commun est incapable de servir de source ou de norme à la science, de fournir une preuve véritable, un développement dialectique. Par ses continuels oracles, ses affirmations et ses jugements tranchants, le rationalisme est revenu à l'esprit dogmatique et à l'intolérance. Tels sont les divers griefs que Hase élève contre une tendance alors fort en faveur, aujourd'hui presque disparue en Allemagne.

Citons encore, parmi les écrits polémiques de Hase, sa brochure sur les mariages mixtes (1), son livre sur l'Eglise évangélique de l'empire allemand (2), ses discours académiques (3), qui contiennent des aperçus ingénieux sur le principe du protestantisme, sa brochure sur l'école de Tubingue (4), dirigée contre Baur, et surtout son *Manuel de la Polémique protestante* (5), chef-d'œuvre d'exposition fine, élégante, large et équitable. Dans une première partie, l'auteur trace un parallèle entre l'idée de l'Eglise telle qu'elle est conçue dans les deux communions protestante et catholique; il énumère les objections que l'on peut élever contre l'unité, l'infaillibilité et l'exclusivisme de l'Eglise romaine; il examine en outre les fondements de son autorité, la tradition, le sacerdoce et la papauté avec

(1) Die beiden Erzbischöfe. 1839.
(2) Die evangelische Kirche des deutschen Reichs. 1848.
(3) Vier academisch-protestantische Reden. 1863.
(4) Die Tübinger Schule. 1855.
(5) Handbuch der protestantischen Polemik. 1862. 3e édit. 1872.

son pouvoir spirituel et temporel. La deuxième partie est consacrée à l'exposition de la doctrine du salut dans les deux communions; l'auteur passe en revue les œuvres méritoires, les institutions monastiques, le culte des saints, de la Vierge et les sept sacrements. Enfin, la troisième partie traite du culte proprement dit, de l'art, de la science et de la politique au point de vue catholique.

Hase a publié un certain nombre d'ouvrages concernant le dogme, parmi lesquels son *Hutterus redivivus* (1) jouit d'une réputation légitime. C'est une exposition de la dogmatique ecclésiastique, telle que la ferait un vieux dogmaticien s'il vivait de notre temps. Ce livre, dans lequel l'auteur apparaît revêtu d'un semblant d'orthodoxie, excita une vive animosité dans le camp rationaliste. « Que veut ce *Hutterus redivivus* parmi nous? » s'écria Röhr alarmé. Hase publia aussi une édition critique des Livres symboliques de l'Eglise protestante (2). Enfin, dans deux ouvrages, l'un plus savant (3), l'autre destiné aux laïques (4), il développa ses propres vues en matière de dogme.

(1) Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangel.-luther. Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studirende. Leipz. 1827.

(2) Libri symbolici ecclesiæ evangelicae. 1827.

(3) Evangelisch-protestantische Dogmatik. Leipz. 1825. 6e édition. 1870.

(4) Gnosis od. Evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in

L'essence de l'homme, d'après Hase, c'est la liberté aspirant à franchir les limites du fini pour s'élever jusqu'à l'infini. La liberté humaine est une liberté relative, parce qu'elle ne s'est pas posée elle-même, et parce qu'elle n'atteint pas jusqu'à l'infini. Elle présuppose une puissance qui s'est posée elle-même et un idéal qui ne saurait être atteint ici-bas. Cette puissance, cet idéal, c'est Dieu. La religion, c'est l'amour de Dieu, source et but des aspirations infinies de la liberté. Le panthéisme ne conçoit Dieu que comme fondement, comme point de départ; l'idéalisme ne l'envisage que comme terme ou point d'arrivée. La vérité se trouve dans la synthèse de ces deux points de vue. Dieu est la personnalité absolue qui, pénétrée d'un amour libre, est le fondement de l'univers, et dont le but est la perfection de la vie créée dans le royaume de Dieu. Jésus-Christ est l'homme idéal dans lequel cette aspiration, cet amour de Dieu culmine, sans péché, revêtu de la puissance de l'humanité pure sur la nature, initiateur ressuscité de la vie nouvelle dans le royaume de Dieu. Jésus-Christ est la réalisation parfaite de l'idée de l'humanité dans le domaine religieux. On ne doit pas l'appeler Homme-Dieu, parce que l'opposition absolue qui existe entre l'être infini et l'être fini n'admet pas l'union des deux attributs, du divin et de l'humain dans une seule personne,

der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt. Leipz. 1826-28. 3 vol. 2e édit. 1870.

sans entraîner l'anéantissement de l'un par l'autre. Seul l'amour, cet arc tendu de la terre vers le ciel, franchit l'abîme qui sépare l'être fini de l'être infini. En se plaçant à ce point de vue, Hase exerce une libre critique sur les matériaux historiques que lui fournit le christianisme, et ne rattache de valeur religieuse qu'aux dogmes qui découlent de l'amour de Dieu ou qui le déterminent. Ce principe éthique sur lequel notre auteur édifie son système théologique est l'élément indestructible de vérité que renferme le rationalisme. L'avoir défendu avec énergie contre le panthéisme et le fatalisme de la spéculation hégélienne, comme aussi contre les conceptions juridiques et matérialistes du système orthodoxe, est le grand mérite de Hase.

La *Vie de Jésus* (1), plusieurs fois remaniée, renferme également des vues ingénieuses. Hase combat, comme historien, les doctrines de l'école de Tubingue. Il conteste que l'antagonisme du paulinisme et du pétrinisme s'étende jusqu'au milieu du deuxième siècle. D'après lui, les actes de la lutte sont clos avec la mort de l'apôtre saint Paul. Il manifeste une grande prédilection pour l'évangile selon saint Jean, apporte de nombreuses preuves en faveur de son authenticité et admet même que l'Apocalypse et le quatrième évangile peuvent fort bien être du même auteur, vu que l'évangile n'est qu'une apoca-

(1) Das Leben Jesu. Leipz. 1829.

lypse spiritualisée. Dans les premières éditions, Hase partageait l'opinion que Jésus avait eu un double plan, et qu'il n'a échangé que vers la fin de sa vie la conception d'un royaume de Dieu revêtu de puissance extérieure contre une conception purement spiritualiste. Il abandonna cette idée plus tard, tout en continuant à affirmer que Jésus-Christ n'a pas, dès le commencement, prévu sa mort. Il insiste sur le développement naturel du Seigneur, cherche les motifs psychologiques les plus cachés de ses actions, se complaît à relever les traits d'amabilité qu'il croit découvrir chez lui, s'épuise en hypothèses bizarres sur le célibat du Christ, intitule un chapitre *la gaieté du Christ*, un autre *ses inconséquences*, l'accuse de belles faiblesses et escamote spirituellement sa naissance surnaturelle.

Mais l'ouvrage qui a rendu le nom de Hase justement célèbre, c'est son *Histoire de l'Eglise* (1). Ecrite sous forme de manuel, en courts paragraphes d'une concision et d'une richesse presque embarrassantes, elle est un chef-d'œuvre d'art autant que de science. Hase interroge le passé avec une curiosité sympathique; il sait s'assimiler les époques les plus diverses et les individualités les plus opposées en s'effaçant devant elles le plus complétement possible. Sa réceptivité n'est égalée que par sa puissance de

(1) Kirchengeschichte. Lehrbuch für academische Vorlesungen. Leipz. 1834. 9e édit. 1872, traduit en français par Flaubert.

reproduction, par son talent d'exposer d'une manière plastique, en tirant parti des moindres traits, des assertions caractéristiques, des nombreux matériaux anecdotiques qu'il a laborieusement amassés. Nul ne sait mieux que Hase ressusciter le passé en le faisant parler lui-même. Sa plume élégante, pittoresque, toujours taillée en pointe, ressemble à un pinceau. Le trait le plus saillant du talent de Hase, c'est sa brièveté épigrammatique. L'histoire ecclésiastique se déroule devant nous en une série de petits tableaux, indépendants les uns des autres, avec cadres artistement sculptés. C'est, comme on l'a dit, de la véritable peinture de genre, du Meissonier le plus exquis. L'expression est parfois trop fine, trop spirituelle, trop ébauchée seulement; c'est une nourriture trop piquante. Hase a la passion des conserves et des reliques. Le premier aussi il a traité l'art ecclésiastique comme une partie essentielle de l'histoire de l'Eglise. Les mêmes qualités de narrateur et d'artiste, nous les retrouvons dans le volume intitulé *Nouveaux Prophètes,* qui contient les biographies de Jeanne d'Arc, de Jérôme Savonarole, de François d'Assise et de quelques autres individualités de la même famille, et dans son attrayante *Histoire du Théâtre religieux* (1).

On peut dire de Hase qu'il a enrichi et approfondi

(1) Neue Propheten. Drei histor.-polit. Kirchenbilder. Leipz. 1851. 2e édit. 1870. Franz von Assisi. Caterina von Siena. — Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht. Leipz. 1858.

le rationalisme par une foule d'éléments empruntés à la culture moderne dans le domaine de l'art et de la science. L'un des derniers, il est encore animé du souffle du romantisme. La prédilection pour l'art est très-puissante et très-prépondérante chez lui. De là ce goût pour le passé, pour le moyen âge surtout, et ce don de le faire revivre d'une manière sympathique. Et pourtant Hase n'est rien moins que romantique. Sa conscience est essentiellement protestante. Son amour pour la vérité est plus grand que son enthousiasme pour l'art. Il a l'esprit viril d'un Lessing, d'un Kant, d'un Fichte. Il reste fidèle à lui-même. Il conserve le culte de toutes les aspirations idéales de sa jeunesse et les transfigure, dans l'âge mûr, par la science. Ce qui nous frappe chez lui, c'est cette vivacité singulière d'esprit, ce sens pénétrant pour tout ce qui est grand et beau, cette incomparable fraîcheur de jeunesse. La piété délicate et aimante, l'attachement à l'histoire remplacent l'autorité dogmatique. Toute sa théologie, toute sa dogmatique, toute sa polémique est historique. Il faut enfin relever l'universalité de son esprit, sa riche culture, la joie qu'il éprouve à la vue de tout ce qui est beau. Hase ne distingue pas entre ce qui est vraiment humain et ce qui est chrétien; les barrières qui séparent ce qui est sacré de ce qui est profane n'existent plus pour lui. Notre vie privée et publique, nos mœurs et notre littérature, notre science et nos œuvres d'art, notre langue elle-même

sont imprégnées, à ses yeux, d'influences chrétiennes.

II

A côté de Hase, nous devons placer son collègue Leopold Johann Ruckert, qui forme avec lui le contraste le plus frappant. Né en 1797, à Grosshennersdorf, près de Herrnhut, formé au gymnase morave de Niesky et à l'université de Leipzig, il débuta en qualité de diacre dans son village natal. Il échangea, en 1840, ce poste contre celui de recteur du gymnase de Zittau, et fut nommé quatre ans plus tard professeur à l'université de Iéna, où il resta jusqu'à sa mort, en 1871. C'était une nature honnête, simple, presque primitive, douée d'une indépendance opiniâtre, d'une véracité courageuse, d'une solidité scientifique et d'une fermeté de convictions à toute épreuve. On l'a comparé à un chêne à la majestueuse ramure, au tronc noueux. Il attachait une grande importance à la prédication. Ses propres sermons se distinguaient par un enchaînement logique rigoureux des pensées, une grande popularité, une pénétration pratique et un profond sérieux. Il avait un amour ardent pour les pauvres. Vaillant, viril et modeste, il aimait à revivre les souvenirs religieux de son passé, tout en s'attachant à une théologie plus rationnelle et plus critique.

Rückert débuta dans la carrière littéraire par une monographie dans laquelle il traça l'idéal du professeur académique (1). Il publia ensuite successivement une esquisse de *Philosophie chrétienne* (2) et de *Théologie chrétienne* (3), dans lesquelles il se rattache à Kant et à Fichte, en y joignant l'antithèse paulinienne de la σάρξ et du πνεῦμα, du péché et de la grâce, du premier et du second Adam. Le moi idéal, que tout homme porte en lui en naissant, se trouve en lutte avec la nature inférieure, matérielle, avec le mal radical; vainqueur, il s'élève de degrés en degrés jusqu'au moi absolu, au Dieu personnel, auteur de l'ordre moral. Au centre de son système Rückert place l'idée de la rédemption, inséparable de la personne du Christ qui, en se donnant librement à Dieu, par la puissance de son exemple et l'amour qu'il sait inspirer au chrétien, lui facilite l'affranchissement des puissances inférieures.

Nous avons ensuite de Rückert un commentaire remarquable sur les épîtres de saint Paul. L'auteur ne reconnaît pas l'autorité absolue et normative de l'Écriture. Il réduit l'exégèse à une opération scientifique pure. Nul n'est peut-être entré plus avant que notre auteur dans la pensée de l'apôtre Paul et n'en a suivi les méandres avec plus d'impartialité. Citons également de Rückert un ouvrage sur *la sainte Cène*,

(1) Der academische Lehrer. 1822.
(2) Christliche Philosophie. 1825.
(3) Christliche Theologie. 1851. 2 vol.

son essence et son histoire dans l'ancienne Eglise (1), dans lequel il montre que la chose essentielle lors de l'institution de la Cène, ce n'étaient pas les paroles, mais l'acte lui-même que les paroles n'ont accompagné que pour en mieux graver le sens dans l'esprit des témoins. Or, l'acte avait un caractère essentiellement symbolique. La Cène est la cérémonie chrétienne dans laquelle le fidèle, en recevant le pain et le vin, renouvelle en lui la conscience vivante de ce que Christ était en lui-même et de ce qu'il a été pour nous, de sa nature sainte et du salut opéré par lui. L'erreur fondamentale du dogme ecclésiastique de la Cène, c'est de détourner la pensée de l'acte pour la porter sur les éléments matériels. Dans un opuscule sur l'*Idée de l'Eglise* (2), Rückert oppose aux théories puséystes et luthériennes contemporaines, la saine notion de l'Eglise qui se dégage d'une étude attentive des écrits du Nouveau Testament, et qui se trouve aussi à la base du protestantisme. Enfin, dans une monographie sur *le Rationalisme* (3), l'auteur prend sa défense, non comme système, mais comme principe et parti pris de ne se laisser déterminer dans son jugement que par la force et la nécessité intérieure de la pensée. D'après

(1) Das Abendmahl, sein Wesen u. seine Geschichte in der alten Kirche. Leipz. 1856.

(2) Ein Büchlein von der Kirche. Leipz. 1859.

(3) Der Rationalismus. 1861. Voyez aussi : Kleine Aufsätze für christliche Belehrung u. Erbauung, den Gebildeten im Volke dargeboten. Berl. 1861.

Rückert, une pensée rationnelle doit conduire droit à Dieu.

A la tendance de Rückert se rattache également Carl Schwarz, d'abord professeur à Halle, puis surintendant général à Gotha, connu par une monographie intéressante et substantielle sur l'*Essence de la religion* (1), dans laquelle il cherche à combiner les idées de Schleiermacher avec celles de Hegel; par une biographie de *Lessing, considéré comme théologien* (2), par une *Histoire de la théologie contemporaine* (3), galerie intéressante de portraits dénotant un esprit fin, spirituel, mordant, à laquelle nous avons fait de larges emprunts; enfin par un recueil fort estimé de *Sermons du temps présent* (4), remarquables par leur fraîcheur, leur actualité, leur sobriété, leur vigueur logique.

Schwarz reconnaît avec Schleiermacher que la religion est la vie la plus intime, la plus libre, la plus profonde, la *via vitalis* de l'humanité, la force centrale qui développe, règle et épure toutes les aptitudes et tous les besoins de notre nature. Elle est le mouvement de l'homme vers Dieu, comme la révélation est le mouvement de Dieu vers l'homme, l'unité vivante dans laquelle viennent se résoudre et

(1) Das Wesen der Religion. 1847.
(2) Lessing als Theologe. 1854.
(3) Zur Geschichte der neuesten Theologie. 1856.
(4) Predigten aus der Gegenwart. Leipz. 1858-1871. 5 vol.

se réconcilier toutes les contradictions que révèle notre conscience. A mesure que la vie religieuse, qui trouve son expression la plus parfaite dans le culte, s'éloigne de son foyer et se scinde dans la double sphère de la théorie (science) et de la pratique (moralité), elle perd de son intensité et les formes dont elle se revêt s'altèrent. Elles présentent un mélange confus d'idées contradictoires et d'images plus ou moins impropres. La dogmatique est condamnée à se mouvoir au milieu de contradictions; elle ne peut soutenir un examen critique sérieux. Il n'en est pas de même de la religion qui, comme telle, n'entre jamais en conflit avec la science. La philosophie est la science de l'absolu, la religion est la vie absolue. La tâche de la philosophie est de dégager de la dogmatique, qui n'est qu'une branche particulière de la psychologie, les éléments spéculatifs qu'elle renferme. Mais cette opération entraîne fatalement la ruine de la dogmatique et du caractère surnaturel qu'elle revendique pour ses conceptions. Aux yeux de notre auteur le principe du christianisme sortira épuré de ces recherches sur sa nature.

Mais l'expérience ne montre-t-elle pas à Schwarz que la philosophie est impuissante à expliquer la vie intime de l'âme et surtout à la diriger, à la régler, à l'épurer? La conscience religieuse, dans sa richesse et dans sa profondeur, présente d'inépuisables objets de réflexion à la pensée philosophique. En s'y

appliquant avec une attention plus forte, peut-être Schwarz aurait-il constaté la part considérable qui, dans les manifestations de la vie religieuse, reviennent à la personne historique de Jésus-Christ et aux révélations divines qui s'y rattachent. Bien comprise, la dogmatique n'offre point à la pensée moderne les obstacles qui attirent sur elle les répugnances et les dédains de notre auteur. Son but unique doit être de rendre un compte aussi exact que possible, et en tous les cas perfectible, de l'impression que les révélations de Dieu laissent dans la conscience de l'homme. Elle ne donne pas la raison de tout, mais elle donne des raisons dont la philosophie aurait tort de ne pas faire son profit. Et c'est précisément sur les points où elle est obligée de statuer, moins des contradictions, que la présence d'un mystère, qu'elle se trouve peut-être moins éloignée de la vérité que les systèmes de philosophie avec leurs solutions ambitieuses et leurs hypothèses hasardées. La dogmatique, de son côté, ne pourra vaincre la juste défiance dont elle est l'objet, qu'en avouant son imperfection et en renonçant à sa prétention de donner de tous les mystères une explication parfaitement suffisante. Il n'y a pas de pire service que l'on puisse rendre à la religion et au christianisme que de supprimer la foi, sous prétexte d'avoir tout réduit en savoir. Chose étrange ! Ceux qui insistent avec le plus de force sur la foi sont souvent ceux qui la compromettent le plus en la confondant, sans s'en

douter, avec un système scolastique dont le résultat le plus clair est de la rendre inutile.

Au nom de Schwarz, nous associons celui d'OTTO PFLEIDERER, d'abord *privatdocent* à Tubingue et pasteur à Heilbronn, puis professeur à Iéna. Pfleiderer est l'auteur d'un ouvrage très-remarquable sur *la Religion, son essence et son histoire* (1). S'appuyant sur les travaux de ses devanciers qu'il soumet à une critique sévère, il montre les diverses phases qu'a traversées l'idée de la religion dans les écoles philosophiques qui se sont succédé en Allemagne depuis Kant. Passant ensuite à sa propre théorie, il cherche à combiner les vues de Schleiermacher avec celles de Hegel, destinées, d'après lui, à se compléter d'une manière heureuse. En effet, si Schleiermacher excelle à découvrir et à décrire le caractère original de la religion, il ne réussit pourtant pas à trouver pour elle une place convenable dans l'organisme de son système. Hegel, au contraire, nous frappe par l'unité admirable qui règne dans tout son système, mais il a souverainement méconnu l'importance comme aussi la nature propre du sentiment religieux. Pfleiderer, comme Rothe, prétend s'inspirer à la fois des principes de l'un et de l'autre; mais il s'écarte de l'il-

(1) Die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, auf Grund des gegenwærtigen Standes der philosophischen u. der historischen Wissenschaft. Leipz. 1869. 2 vol. Voyez mon article publié sur ce livre dans la Revue théologique. 1870. N° 2.

lustre théologien de Heidelberg sur un point capital. Tandis que Rothe, infidèle à l'enseignement de ses maîtres, est resté profondément attaché à la croyance au surnaturel, en montrant qu'il se concilie fort bien avec l'idée de la religion et qu'en un certain sens il est même réclamé par elle, Pfleiderer, au contraire, s'élève contre le miracle à la fois au nom de la science et au nom de la religion, tout en défendant l'idée d'un Dieu personnel, conscient et libre. Pfleiderer unit à un esprit critique pénétrant une singulière intelligence du sentiment religieux. En dépit de toutes les hardiesses que l'on peut y relever, son ouvrage porte un caractère éminemment conservateur. Nous ajouterons que le livre de Pfleiderer, comme ceux de Schwarz, est écrit avec clarté, avec précision, et qu'il s'interdit tout appareil inutile d'érudition, comme aussi toute prétention puérile à la profondeur. Tout récemment notre auteur a publié une excellente monographie sur les rapports de la morale et de la religion (1), et une étude solide sur le paulinisme (2).

(1) Religion u. Moral in ihrem gegenseitigen Verhæltniss. 1872.

(2) Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie. 1873.

III

A Berlin, au centre même de la réaction, se forma un parti libéral décidé à la combattre à outrance. Il se rattache à Schleiermacher et s'applique à développer à la fois l'élément religieux et l'élément critique que renferme sa théologie. Nous n'avons pas, toutefois, à constater de développement théologique proprement dit dans ce groupe, les paroisses populeuses dont ses représentants sont chargés ne leur laissant guère le temps nécessaire à l'activité scientifique. Ils proclament la conscience comme l'organe de la religion, et Jésus-Christ comme l'unique fondement du salut. Quant à la doctrine, ils la voudraient entièrement libre sur cette base. Ils invoquent la nécessité de respecter le libre développement de toutes les tendances religieuses, avec la plus entière autonomie de l'Eglise et une large participation des laïques à ses affaires; ils ne seraient pas opposés enfin à une séparation de l'Eglise d'avec l'Etat, tout en poursuivant de préférence, selon la théorie de Rothe, l'absorption de l'Eglise par l'Etat. Le premier manifeste de ce parti fut la protestation qu'il publia, le 15 août 1845, contre les tendances de la *Gazette évangélique,* son étroitesse dogmatique et son intolérance confessionnelle. C'est de cette époque aussi que date la création de la *Feuille*

mensuelle de l'Eglise évangélique unie (1), destinée à défendre le maintien de l'Union, avec un caractère marqué d'hostilité à l'égard des anciens symboles. Elle fut remplacée, en 1854, par la *Gazette ecclésiastique protestante* (2), qui exprime plus nettement encore la ferme opposition du parti à la réaction ecclésiastique, sous l'intelligente et courageuse direction de HEINRICH KRAUSE, auquel succéda, en 1869, le professeur PAUL SCHMIDT.

Parmi les autres représentants de ce groupe, nous signalerons le prédicateur LUDWIG JONAS (1797-1859), le disciple favori de Schleiermacher, qui le plaçait bien au-dessus de Nitzsch et de Twesten (3). Doué d'une énergie et d'une autorité morale peu communes, ainsi que d'une vigueur dialectique pénétrante, il fut pendant longtemps le chef de ce groupe, investi de la confiance de tous ses adhérents et de l'estime de ses adversaires. Une certaine lourdeur, dans sa parole et dans ses écrits, l'empêcha seule d'avoir plus d'éclat, car sa cure d'âmes, étendue et bénie, dans les quartiers les plus pauvres de Berlin, lui assura une grande popularité.

A côté de Jonas se placent les pasteurs SYDOW et LISKO (4), connus par les nombreux discours et confé-

(1) Monatsschrift für die unirte evangelische Kirche.

(2) Protestantische Kirchenzeitung.

(3) Voyez le nécrologue de Krause : Protest. Kirchenzeitung. 1859. N° 52.

(4) Voyez son curieux ouvrage : Zur Kirchengeschichte Berlins. Berl. 1857.

rences qu'ils ont prononcés à Berlin, et qui leur ont valu récemment une admonestation et des tentatives de destitution de la part de l'autorité ecclésiastique supérieure (1) ; puis, le professeur HANNE, de Greifswald, qui a déserté l'orthodoxie luthérienne et s'est rendu célèbre par un grand nombre de publications destinées à vulgariser les principes de la théologie libérale (2) ; enfin, les prédicateurs ELTESTER, PISCHON, MÜLLER, THOMAS et PLATZ.

Nous voulons aussi ranger ici un certain nombre d'écrivains qui, tout en se rattachant à des tendances diverses, ont rendu de réels services à la science théologique par leurs savants travaux sur l'histoire de l'Eglise. Tels sont : JOHANN CARL LUDWIG GIESELER (1793-1854), successivement professeur à Bonn et à Gœttingue, qui se recommande par l'érudition, l'impartialité et la concision avec lesquelles il a su écrire l'histoire de l'Eglise, reléguant dans des notes précieuses tout ce qui se rapporte à la bibliographie,

(1) Voyez : Sydow : Actenstüke des über mich verhängten Disciplinarverfahrens. 1873.

(2) Der ideale Protestantismus. 1845. Die Vorhöfe zum Glauben oder das Wunder des Christenthums, im Einklang mit Vernunft u. Natur. 1850. Zeitspiegelungen zur Orientirung der Gebildeten in Religion u. Sitte. 1852. Die Idee der absoluten Persönlichkeit. 1861. Bekenntnisse oder drei Bücher vom Glauben. 1861. Le fils de Hanne, pasteur à Hambourg, ayant distingué, dans son livre : Der ideale u. der geschichtliche Christus. Berl., 1871, entre le Christ idéal et le Christ historique, se trouva, comme son père, en butte aux attaques et aux persécutions de l'orthodoxie.

ainsi que les textes choisis avec une rare sagacité et empruntés aux sources mêmes que l'historien a consultées. Ses divisions, fournies pour chaque période par les événements eux-mêmes, sont bien plus heureuses que celles de Neander (1). MATTHIAS SCHNECKENBURGER (1804-1848), professeur à Berne, qui se distingue par son intelligence lucide et son rare talent d'exposer et de résumer d'une manière concise et frappante l'histoire du dogme, est l'auteur d'une *Symbolique,* d'une *Histoire des doctrines des sectes protestantes*, d'un *Tableau de l'histoire contemporaine au siècle apostolique*, etc. (2).

ERNST LUDWIG THEODOR HENKE (1804-1872), professeur à Marbourg, a publié une remarquable monographie sur George Calixt (3). HEINRICH HEPPE, professeur à Marbourg, a écrit de nombreux et solides ouvrages sur l'histoire du protestantisme réformé (4). WILHELM GASS, professeur à Giessen,

(1) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1844. 4e édit. 5 vol. Les deux derniers volumes, ainsi qu'un 6e contenant l'histoire des dogmes, ont été publiés après la mort de l'auteur par Redepenning.

(2) Vergleichende Darstellung des lutherischen u. reformirten Lehrbegriffs, herausgegeben von Güder. Fkft a/M. 1855. Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, herausgegeben von Hundeshagen. Frkft a/M. 1863. N. T. Zeitgeschichte, herausgegeben von Löhlein. Frkft a/M. 1862.

(3) Georg Calixtus u. seine Zeit. Halle. 1853-57. 2 vol. Voyez aussi : Zur neueren Kirchengeschichte. Zehn academ. Vortræge. Marb. 1865-66.

(4) Die confessionnelle Entwicklung der alt-protestantischen Kirche Deutschlands. 1854. Die Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16ten Jahrhundert. Gotha. 1857. 3 vol. Gesch. der luther. Concordien-Formel. 1857. 2 vol. Die Dogmatik der evange-

est l'auteur d'une histoire fort consciencieuse de la dogmatique protestante (1), que complète l'ouvrage de Gustav Frank, professeur à Iéna, sur l'histoire de la théologie protestante (2). Enfin, nous nommerons : Georg Steitz, pasteur à Francfort, célèbre par des monographies sur diverses parties de l'histoire de l'Eglise (3) ; Jacobi, professeur à Halle, également connu comme historien par ses savantes recherches (4) ; Richard Adalbert Lipsius, professeur à Halle, qui se fit remarquer par ses travaux sur les épîtres d'Ignace et les sources d'Epiphane (5) ; Johann Georg Engelhardt (1791-1855), professeur à Erlangen, célèbre par ses travaux sur le mysticisme (6), et Adolf Wuttke, professeur à Halle, connu par ses ouvrages sur le paganisme et sur les

ıisch-reformirten Kirche dargestellt u. aus den Quellen belegt. Elberf. 1861. Zur Geschichte der evangelischen Kirche Rheinlands u. Westphalens. Iserl. 1870.

(1) Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt. Berl. 1854. 4 vol. Voyez aussi sa Symbolik der griechischen Kirche. Berl. 1872.

(2) Geschichte der protestantischen Theologie. Leipz. 1862. 2 vol.

(3) On cite de lui ses travaux sur la confession privée dans l'Eglise luthérienne et sur les querelles pascales entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient.

(4) Parmi ses nombreux travaux, nous nous bornerons à citer son solide ouvrage : Die kirchliche Lehre von der Tradition u. heiligen Schrift. 1847.

(5) Ignatius. Zeitschrift für histor. Theol. 1856. H. 1. Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien. 1865. Voyez aussi : Glaube u. Lehre. Theol. Streitschriften. Kiel. 1871.

(6) Voyez sa traduction des œuvres de Denys l'Aréopagite, 1823; ses Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Erl. 1832. Richard von S. Victor u. Joh. Ruysbrœk. Erl. 1838. etc.

superstitions populaires en Allemagne (1). Citons enfin la *Revue pour la théologie historique* (2), successivement dirigée par Illgen, Niedner et Kahnis.

IV

C'est de l'université de Heidelberg qu'est parti le mouvement qui, dans toutes les parties de l'Allemagne, a groupé les libéraux en associations protestantes (*Protestantenverein*) pour la défense des droits des paroisses, de la tolérance religieuse et le maintien de l'Union. Nul n'a déployé plus de zèle, plus de verve et plus de persévérance dans cette lutte que Daniel Schenkel. Originaire de la Suisse, disciple de De Wette, engagé dans les luttes politiques et ecclésiastiques de sa patrie, il y déploya l'élasticité et la souplesse de caractère indispensables à ceux qui veulent organiser les partis. Schenkel combattit d'abord dans les rangs des conservateurs, en opposition avec le radicalisme grossier et niveleur de la Suisse. Appelé à Heidelberg par Ullmann et Umbreit, il prit part aux luttes contre l'ultramontanisme, tout en cherchant à dégager les pasteurs protestants de toute so-

(1) Geschichte des Heidenthums. 1852. 2 vol. Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart. Hamb. 1860. Voyez aussi sa Christliche Sittenlehre. Berl. 1861. 2 vol.

(2) Zeitschrift für historische Theologie.

lidarité compromettante avec les néo-catholiques allemands (1).

Il publia, vers la même époque, un ouvrage sur l'*Essence du protestantisme* (2), qui est son œuvre scientifique la plus importante. Les idées qu'il y a déposées forment la substance de sa théologie et se trouvent reproduites dans ses autres publications sous les formes les plus variées et appliquées à toutes les questions du présent. L'essence du protestantisme, d'après Schenkel, ne doit pas être confondue avec la forme première de son apparition, l'Eglise luthérienne du seizième siècle. Le protestantisme n'est pas un de ces faits du passé accompli une fois pour toutes, mais un principe toujours actif et vivant; il n'est pas un système de doctrines ou d'institutions, mais une tâche qui doit être réalisée progressivement. En caractérisant le mouvement de la réforme du seizième siècle, Schenkel y comprend les humanistes, les illuminés, les théosophes, mais il s'applique de préférence à le ramener à la personnalité de Luther dans les premiers temps, dans ce que l'on pourrait appeler l'âge héroïque de sa vie. Il ne peut pas être question d'une théologie de Luther dans le sens de nos modernes luthériens. Les conceptions et les tendances les plus contradictoires se croisent dans l'es-

(1) Die protestantische Geistlichkeit u. die Deutsch-katholiken. 1846.

(2) Das Wesen des Protestantismus. Schaffh. 1846. 3 vol. id. 2e édit. 1862. 1 vol.

prit de cet athlète courageux et passionné : le moine et le réformateur sont engagés dans une lutte à mort; la superstition naïve du mineur trouble maintes fois le regard clairvoyant du prophète.

Schenkel soumet à un examen très-détaillé la doctrine de la justification par la foi, telle qu'elle a été empruntée par les réformateurs à saint Paul et appliquée à l'épuration très-incomplète de la théologie de leur temps. Il en signale les éléments vrais destinés à être les agents de ce renouvellement, et les éléments faux, restes de la conception ou juridique ou matérialiste de l'ancienne dogmatique, qui ont enrayé et paralysé le progrès de la pensée réformatrice. Schenkel montre que la foi en Dieu donnait, chez Luther, l'impulsion à toute son activité. « Je suis captif dans ma conscience, disait-il... Il n'y a aucune sécurité à agir contrairement à sa conscience. » Cette foi, telle que chacun peut la trouver et la reproduire dans sa conscience, n'est autre chose que la volonté de nous unir à Dieu par le fond le plus intime de notre vie. Pour définir l'essence du protestantisme et l'embrasser dans toute son étendue, Schenkel complète la doctrine de Luther par celle de Zwingle, en particulier dans ses applications aux questions pratiques du christianisme. Le protestantisme, d'après notre auteur, ne se borne pas à établir un système de doctrines relativement à Dieu et aux vérités révélées ; il n'est pas non plus une simple forme propre à la conscience chrétienne individuelle : il aspire à

créer une société religieuse, une communauté de croyants. Le fondement sur lequel il repose, c'est l'idée du rétablissement de l'humanité par Jésus-Christ dans la communauté chrétienne.

Schenkel, et c'est là le grand mérite de son ouvrage, veut ramener l'attention des esprits sur la question de l'Eglise. Il a compris les signes du temps. Ce n'est qu'en appliquant les idées nouvelles sur l'Ecriture et sur la foi à la communauté chrétienne que le mouvement de la Réformation atteindra son but et trouvera sa dernière et plus haute expression. La tâche de notre siècle, c'est la lutte contre le principe catholique qui a empoisonné de son venin la théologie et l'Eglise protestantes. Dans son ouvrage sur l'*Union* (1), Schenkel montre que les divergences entre les deux confessions protestantes ne reposent pas sur une différence de principes, mais sur une manière diverse de concevoir et de formuler les rapports entre l'homme et Dieu. La doctrine luthérienne et la doctrine réformée sont d'accord pour ramener le salut à Dieu seul et pour réclamer de la part de l'homme l'assimilation de ce salut par la foi. Seulement la première se fonde sur l'immanence de leur rapport, la seconde, sur la transcendance : de là le danger que court le système luthérien d'absorber l'élément humain dans l'élément divin, et le dualisme auquel risque d'aboutir le système réformé en séparant trop

(1) Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus. 1855.

ces deux éléments. Cette divergence, cependant, n'a d'importance que pour la science. Il peut être question de systèmes divers, mais non d'Eglises reposant sur un principe différent. Au contraire, les deux systèmes peuvent se compléter utilement l'un l'autre, jusqu'à ce qu'ils produisent un jour un nouveau type de la doctrine protestante. L'union pratique doit marcher de front avec le travail de synthèse dogmatique.

Schenkel a lui-même apporté une pierre à cet édifice dans sa *Dogmatique chrétienne, d'après le point de vue de la conscience* (1). Il s'y rattache étroitement à Schleiermacher. La conscience est le siége de la religion; elle n'est pas, comme on serait tenté de le croire, uniquement subjective : car, c'est par elle que nous saisissons Dieu et que nous nous unissons avec la vérité éternelle. Elle est la source des vérités religieuses comme aussi des impulsions morales : l'élément intellectuel et l'élément éthique qu'elle renferme ne sont que les deux faces différentes de son essence. Partant de ce principe, Schenkel s'efforce de rajeunir le dogme, tout en respectant la plupart des formules dans lesquelles la tradition l'a conservé : ce qui fait dire à Schwarz que cet ouvrage renferme encore passablement de lest inutile et de constructions artificielles. En particulier, il ne s'explique pas sur un point essentiel. La conscience n'a-

(1) Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Wiesb. 1858-59. 2 vol.

t-elle qu'une vertu réceptive, tout au plus critique, ou bien a-t-elle aussi une puissance créatrice, et serait-elle dès lors la source de la vérité et de la révélation la plus jeune, la plus fraîche, la plus intime, la plus individuelle, se nourrissant des révélations antérieures, vivifiée par elles, mais les dépassant sans cesse ?

Les luttes ecclésiastiques dans lesquelles Schenkel fut engagé le séparèrent de plus en plus de l'école de la conciliation. Doué d'un grand talent d'organisateur, habile à manier la parole dans les assemblées publiques et à passionner les foules par ces mots qui frappent et s'emparent des esprits, il arbora, sur le théâtre restreint du pays de Bade d'abord, dans les réunions de l'Union protestante allemande (*Protestantenverein*) (1) ensuite, le drapeau du libéralisme ecclésiastique. Il plaida avec verve, mais non sans monotonie, la cause de l'autonomie de la communauté, de l'Eglise du suffrage universel, des droits des laïques. Sa personnalité tapageuse, envahissante, indiscrète, a autant nui au triomphe de sa cause que celle de Rothe lui a servi. Il n'a vraiment manqué à l'infatigable et remuant professeur de Heidelberg

(1) Voyez les divers comptes rendus des assemblées générales de cette association, ainsi que les Annales qu'elle publie depuis 1870 sous le titre de : Jahrbuch des deutschen Protestantenvereins, herausgeg. von Th. Hossbach u. Thomas. Elberfeld. Voyez aussi la traduction de la Bible, accompagnée de notes, publiée par Schmidt et von Holtzendorff, sous le titre de Protestantenbibel N. T. Leipz. 1870-73.

que la couronne du martyr pour compléter son rôle d'apôtre.

La publication de sa *Vie de Jésus* (1), vivement et maladroitement incriminée par l'orthodoxie, faillit la lui donner. Schenkel, dans cet ouvrage, s'est proposé de tracer une peinture vraiment historique, c'est-à-dire vraiment humaine de l'image du Christ. Pour y réussir il s'est adressé au document, suivant lui, le plus ancien et le plus authentique que nous possédions, l'évangile selon saint Marc, complété par des données empruntées aux autres évangiles. Le chapitre le plus intéressant est celui dans lequel Schenkel examine la question si délicate et si complexe du caractère messianique du Christ, et notamment la genèse et le développement de l'idée messianique dans la conscience de Jésus. Nous avouons que l'explication de l'auteur, d'après laquelle Jésus-Christ, en ce point, se serait accommodé aux espérances de sa nation en les épurant, nous paraît à la fois contraire aux textes et incompatible avec la foi de Jésus à l'origine divine des promesses messianiques qu'on ne saurait lui contester sans méconnaître son caractère historique. Il n'a même pu transformer les espérances populaires qu'à la condition d'avoir lui-même la conscience d'être le Messie promis par Dieu à Israël. Schenkel, dans ce livre évidemment inspiré par celui de M. Renan, se montre l'adversaire dé-

(1) Das Charakterbild Jesu. Wiesbaden. 1864. Voyez Lalot : Le Jésus de M. Schenkel. Bulletin théologique. 1866. Nos 4 et 5.

claré du surnaturel; il n'admet d'autres miracles que les guérisons, et encore les dépouille-t-il de tout caractère surnaturel : ce sont des cures psychologiques telles qu'il s'en produit encore de nos jours. La multiplication des pains se fait dans l'imagination des auditeurs de Jésus par la force et la grâce de sa parole, la transfiguration est une vision et la résurrection du Christ, un fait purement spirituel (1). Il y a, selon nous, d'autres défauts encore dans le livre de Schenkel : son Jésus déclame et pérore trop. Il ressemble à son peintre qui en fait complaisamment une sorte de tribun moderne, un défenseur de la liberté et de la religion de la conscience. Le livre renferme trop de rhétorique et trop peu de science.

La fécondité littéraire de Schenkel est réellement inépuisable. Outre les articles à sensation, insérés dans la Revue qu'il dirige (2), sur les principales questions du jour, nous devons encore signaler sa biographie de Schleiermacher (3), son étude sur l'éducation des théologiens évangéliques (4), son examen de la question ecclésiastique et sa solution pro-

(1) Sur ce dernier point le doute est pourtant permis. Les explications de Schenkel sont on ne peut plus obscures. Il semble que la résurrection du Christ ait été une sorte de spiritualisation progressive de son corps en présence des disciples.

(2) Allgemeine kirchliche Zeitschrift. Ein Organ für die evangelische Geistlichkeit u. Gemeinde, depuis 1860.

(3) Friedr. Schleiermacher. Ein Lebens-u. Charakterbild. Elberf. 1868.

(4) Ueber die Bildung der evangelischen Theologen. 1863.

testante (1), un ouvrage sur les rapports entre le christianisme et la culture moderne (2), et les nombreux discours qu'il a prononcés dans les assemblées du *Protestantenverein*. Récemment Schenkel a aussi entrepris, avec un certain nombre de théologiens de la même tendance, de rédiger un *Dictionnaire biblique*, dans le but de vulgariser les recherches dogmatiques et historiques de l'école libérale (3). Le libéralisme de Schenkel ne l'a pas empêché, dans ces derniers temps, de s'atteler, avec tout son parti, au char triomphal de M. de Bismarck, d'applaudir à la conquête de l'Alsace-Lorraine et de justifier, au nom de la religion et de la morale, la politique de violence à laquelle l'Allemagne a dû son unité nationale (4). C'est là un triste témoignage en faveur de cette prétendue religion de la conscience.

Le lieutenant de Schenkel, dans ses luttes ecclésiastiques, est HEINRICH JOHANN HOLTZMANN, son collègue à l'université de Heidelberg, moins déclamatoire et plus scientifique que lui, connu par ses travaux critiques sur le Nouveau Testament, dans lesquels il cherche à combiner la méthode de Baur avec celle d'Ewald.

(1) Die kirchliche Frage u. ihre protestantische Lösung. Elberf. 1862.

(2) Christenthum u. Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung. Wiesbaden. 1866.

(3) Bibellexicon. Realwörterbuch mit Karten u. Holzschnitten. Leipz. 1868.

(4) Allgemeine kirchl. Zeitschrift. 1870. H. 10.

Holtzmann unit à un esprit clair et pénétrant une grande érudition et une piété pleine de chaleur. Outre un livre intéressant sur le *Canon et la tradition* (1), qui contient une définition très-juste et très-précise du principe du protestantisme, surtout en ce qui concerne l'Ecriture, envisagée comme autorité souveraine en matière de foi, nous citerons son ouvrage sur *les Evangiles synoptiques, leur origine et leur caractère historique* (2). L'auteur, en dépit de la vaste érudition et de la rare sagacité qu'il a apportées à l'étude de son sujet, ne saurait pourtant se flatter d'avoir résolu le plus important et le plus difficile problème de la critique historique ; il semble même que plus on avance dans ce dédale, plus on rencontre d'énigmes indéchiffrables. Voici la solution de Holtzmann : Dans les temps qui suivirent immédiatement la mort du Seigneur, on n'éprouvait guère le besoin de consigner par écrit les souvenirs de sa vie ; on attendait son retour prochain pour établir le royaume des cieux. Il n'en était pas de même pour sa doctrine, pour les éléments didactiques de l'Evangile qui pouvaient facilement s'effacer ou s'altérer dans la mémoire des disciples, et qu'il importait dès lors de fixer d'une manière plus sûre. Matthieu écrivit donc de bonne heure, au bord du lac de Gé-

(1) Kanon u. Tradition. Ein Beitrag zur neuern Dogmengeschichte u. Symbolik. Ludwigsb. 1859.

(2) Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung u. geschichtlicher Charakter. Leipz. 1863.

nézareth, les λόγια, dans cette forme fragmentaire et aphoristique que Papias déjà a signalée. Chacun s'arrangea comme il put de l'original hébreu, et des traductions grecques ne tardèrent pas trop longtemps à paraître. Un peu plus tard, vers l'an 60 ou 65, Marc rédigea son évangile, plus court et plus décousu que l'évangile que nous possédons sous ce nom, à Antioche, dans le voisinage de la Mésopotamie, où agissait alors Pierre, dans les souvenirs personnels duquel il a beaucoup puisé. Les deux livres se répandirent rapidement et suffirent jusqu'au moment de la guerre de Judée. A Pella, pendant le siége de Jérusalem, se rencontrèrent des chrétiens de toutes les parties de la Palestine; de nouveaux souvenirs, des récits inédits rapportés par les disciples de la Judée, de la Samarie, de la Galilée, vinrent s'ajouter à ceux que l'on possédait déjà. Les deux écrits déjà existants se complétèrent mutuellement et s'enrichirent d'éléments nouveaux; c'est de cette fusion que naquit l'évangile actuel de Matthieu. Vers la même époque, les écrits primitifs étaient portés à Rome, où Holtzmann place la rédaction de nos évangiles de Marc et de Luc, le premier donnant à son exposition le caractère d'un résumé, le second y introduisant des matériaux qui n'avaient point encore servi, et notamment une relation de voyage galiléenne inconnue aux autres évangélistes. La critique de notre auteur arrive ainsi à assigner aux trois premiers évangiles le même ordre chrono-

logique qu'ils occupent dans notre recueil du Nouveau Testament.

Nous devons encore citer de Holtzmann une *Histoire du judaïsme et des origines du christianisme*, ainsi qu'un volume de sermons fort intéressant (1).

A Holtzmann se rattachent ses collègues Hitzig et Hausrath. Le premier, célèbre par ses remarquables travaux sur l'Ancien Testament, parmi lesquels nous citerons surtout son commentaire sur les Psaumes et son Histoire du peuple d'Israël (2). Hitzig unit une méthode philologique sévère à des combinaisons historiques souvent arbitraires et hasardées. Il place le berceau des Israélites au sud de l'Arabie et ne fait commencer, comme la plupart des critiques, les temps historiques qu'avec Moïse. Quant à Hausrath, il s'est surtout occupé de l'apôtre saint Paul, dont il a tracé une biographie assez libre. Sa conversion est le résultat d'une vision purement subjective, et sa théologie n'est que le développement de sa conscience judaïque (3). Nous avons du même auteur une *Histoire contemporaine du Nouveau Testament*, dans laquelle l'auteur a su faire revivre

(1) Geschichte des Volkes Israël u. der Entstehung des Christenthums. Leipz. 1867. Predigten aus dem akademischen Gottesdienst. Elberf. 1864.

(2) Die Psalmen, übersetzt u. ausgelegt. Heidelb. 1865. Geschichte des Volkes Israël von Anbeginn bis zur Eroberung Masadas. Leipz. 1869. 2 vol. Voyez aussi : Zur Critik der paulinischen Briefe. Leipz. 1870, ainsi que son commentaire sur Marc et son livre : Ueber den Begriff der Kritik u. die Urgeschichte der Philistäer.

(3) Der Apostel Paulus. Heidelb. 1865. 2e édit. 1872.

d'une manière fort pittoresque cette époque si mémorable et si agitée (1).

V

L'université de Zurich est le centre du radicalisme religieux qui a son siége dans la Suisse allemande. A sa tête se trouve ALEXANDER SCHWEIZER, un disciple de Schleiermacher, qui a hérité de la clarté calme, du sens viril et pratique de Zwingle, le type du théologien réformé. Né en 1808, professeur à Zurich depuis 1835, il se fit connaître d'abord par une critique des plus solides de la *Vie de Jésus* de Strauss (2). Il montre que l'objection capitale de Strauss, tirée de ce fait que l'idée ne se réalise que dans l'espèce et non dans l'individu, ne s'applique pas au domaine de la religion. Toutes les époques nouvelles peuvent être ramenées à l'impulsion d'une individualité douée d'une puissance vraiment créatrice. Schweizer publia ensuite différents ouvrages sur la théologie pratique (3) et un commentaire sur l'évangile selon saint Jean (4). Puis il aborda le

(1) N. T. Zeitgeschichte. Heidelb. 1872. 2 vol. Voyez aussi : Religiöse Reden u. Betrachtungen. Leipz. 1872.

(2) Ueber die Dignität des Religionsstifters. Studien u. Kritiken. 1836. H. 2.

(3) Ueber Begriff u. Eintheilung der praktischen Theologie. 1836 Homiletik. 1848.

(4) Das Evangelium des Johannes. 1841.

champ des études dogmatiques, et publia un livre sur les principaux dogmes de l'Eglise réformée (1), qui renferme des matériaux très-riches, la plupart inconnus jusqu'alors, choisis et groupés avec talent, ainsi qu'une analyse lumineuse des caractères propres de la dogmatique réformée. Dans sa *Dogmatique de l'Eglise réformée* (2), Schweizer traite encore le dogme d'une manière assez objective; mais dans sa *Dogmatique chrétienne* (3), il rompt ouvertement avec tous les compromis, avec toutes les conceptions supranaturalistes qu'avait retenues Schleiermacher. Il ne veut plus d'une conciliation entre le dogme suranné du passé et la conscience scientifique du présent. Il repousse même le mot de dogme qui ne peut plus avoir qu'une valeur purement historique. Toute tentative de restaurer la dogmatique est une inconséquence et ne peut qu'avorter. Jadis les Pères ont confessé leur propre foi; aujourd'hui on se tourmente pour croire leur confession.

Schweizer combat l'idée supranaturaliste et déiste d'un ordre du monde séparé de Dieu. Il applique d'une manière conséquente la théorie de l'immanence aux rapports de Dieu avec l'univers. L'Ecriture ne nous offre qu'un moyen de découvrir la vérité. La doctrine de l'inspiration est la rude et insupportable écorce dans

(1) Die protestantischen Centraldogmen, innerhalb der reformirten Kirche. 1854.

(2) Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. 1844-47. 2 vol.

(3) Christliche Glaubenslehre. 1864-72. 2 vol.

laquelle le noyau précieux est renfermé ; elle n'a d'autre valeur que celle d'affirmer le caractère spécial des écrits bibliques, comme premiers documents de l'histoire du christianisme. Cette doctrine est depuis longtemps un embarras, un mal qui paralyse le progrès de la théologie, une exagération de la vérité qui découle du besoin, imaginaire plutôt que réel, de la piété, de posséder une expression infaillible de la vérité. Le caractère exceptionnel de Jésus-Christ semble suffisamment sauvegardé à Schweizer, alors qu'on le proclame le génie religieux par excellence de l'humanité. Les définitions de notre auteur se distinguent par leur simplicité, leur droiture, leur nudité, qui n'excluent pas une certaine noblesse; il hait les phrases à double entente qui sont comme enveloppées de brouillard. Ses analyses, tout incomplètes qu'elles sont, révèlent des connaissances psychologiques et éthiques profondes.

Le point de vue de l'immanence, appliqué par Schweizer à la dogmatique, est également défendu avec une conséquence logique inflexible et une rare intrépidité par son collègue Alois Emanuel Biedermann. Sa *Dogmatique chrétienne* (1) est le manifeste le plus explicite et le plus scientifique du radicalisme théologique. Placé sous la double influence de Hegel et de Schleiermacher, l'auteur s'affranchit de toutes les conceptions qui pourraient

(1) Christliche Dogmatik. Zürich. 1869.

fournir un abri ou un retranchement au supranaturalisme. Pour rester conséquent avec lui-même et fonder une science positive dans le sens moderne de ce mot, l'auteur relègue dans la catégorie des notions impropres et purement figurées, l'idée de la personnalité de Dieu et celle de l'immortalité de l'âme ou de la permanence de l'individu. Rien de plus logique, mais aussi rien de moins religieux que ce système. Le terrain de la conscience est absolument abandonné pour celui de la dialectique pure.

Parmi les plus jeunes représentants du radicalisme suisse, nous devons encore mentionner, outre le pasteur Vœgelin d'Uster, célèbre par ses sermons, dans lesquels le point de vue de l'immanence et la négation du surnaturel ont déposé tous leurs voiles, Heinrich Hirzel, pasteur à Zurich (1819-1871), connu par ses œuvres de bienfaisance et son zèle pour le relèvement national. Il envisagea le christianisme surtout par son côté éthique et pratique, et savait unir une ardeur religieuse réelle à un esprit sobre, clair et conciliant. Dans sa réplique à Tholuck (1), il soumet à une critique sévère les éléments surnaturels de la doctrine ecclésiastique sur la personne et l'œuvre du Rédempteur, et s'efforce de débarrasser le Christ historique des voiles de la légende.

Mais le représentant le plus avancé de cette ten-

(1) Zeitstimmen. 1861. Nos 22 et 23.

dance est HEINRICH LANG, originaire du Wurtemberg, pasteur à Meilen, puis à Zurich, et fondateur des *Voix du temps* (1), le principal organe du radicalisme suisse, qui s'applique à populariser le point de vue moderne de l'immanence dans une série d'articles courts, substantiels, écrits dans un style nerveux, limpide et parfois poétique. Lang, dans sa *Dogmatique* (2), dans sa *Promenade à travers le monde chrétien* (3), sorte de philosophie de l'histoire chrétienne en raccourci, et dans ses *Biographies religieuses* (4), son meilleur ouvrage, cherche à vulgariser les idées philosophiques, théologiques et critiques des temps modernes, en les appliquant d'une manière conséquente à toutes les apparitions du passé et du présent. Il combat, sous toutes ses formes, l'antithèse funeste entre le temps et l'éternité, le fini et l'infini, l'humain et le divin, le profane et le sacré, le terrestre et le céleste. Il convie ses contemporains à ne pas chercher la félicité dans des phrases et des sentiments mystiques, mais dans le travail, les joies et les luttes de cette vie. Avec un courage que rien n'arrête il dissipe les illusions de l'école de la conciliation, pâle et insipide assemblage de conceptions contra-

(1) Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz, depuis 1859.

(2) Versuch einer christlichen Dogmatik. 1858. 2e édit. 1868.

(3) Ein Gang durch die christliche Welt. 1859.

(4) Religiöse Charaktere. Parmi ses ouvrages plus récents nous signalerons : Das Leben des Apostels Paulus. Winterthur. 1866. Die christliche Kirche. id. Martin Luther, ein religiöses Charakterbild. Berl. 1870. Religiöse Reden. Zür. 1873.

dictoires, contre lesquelles il dirige ses traits les plus acérés. Le vrai christianisme, selon lui, est vraiment humain, et rien de ce qui ne porte point ce caractère ne saurait mériter le nom de chrétien.

Ce qu'il y a de vague et de purement négatif dans le point de vue de Lang, comme aussi cette fluctuation incessante entre le naturalisme panthéistique et le théisme spéculatif, a provoqué une critique sévère au sein de son propre parti (1). Notre auteur essaye, il est vrai, de distinguer entre la fausse doctrine théologique du Dieu personnel et la véritable expérience religieuse du Dieu vivânt (2). Il repousse l'idée d'une puissance naturelle, aveugle, inconsciente, et admet un esprit absolu, auprès duquel le cœur troublé peut chercher la lumière, la force, la consolation, et dont le plus beau nom est celui de Père céleste. Il proteste de même contre le fatalisme. L'homme possède la force de rompre le fil des déterminations fatales et de trouver en lui-même la source de ses actions. Mais toutes ces affirmations ont quelque chose d'indéterminé, d'équivoque, et, malgré leur enveloppe poétique et leur apparence religieuse, ne parviennent pas à s'emparer des âmes et à y faire jaillir ces fermes et lumineuses convictions qui les retrempent et les renouvellent. Jamais l'indigence spirituelle du radicalisme religieux n'a apparu d'une manière plus frappante

(1) Voyez Krause : Protestantische Kirchenzeitung. 1859. N°s 34 et suiv.

(2) Zeitstimmen. 1861.

que dans ces ouvrages de Lang, écrits pourtant d'une plume si éloquente et avec des accents si entraînants. C'est que l'enthousiasme poétique le plus sincère ne saurait remplacer la foi dans les réalités éternelles, qui seule donne la force de traverser victorieusement toutes les épreuves de la vie et toutes les crises morales de l'âme.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

I

Il nous reste, pour compléter cette histoire des idées religieuses dans l'Allemagne moderne, à dire quelques mots de la théologie catholique (1). Les prédicateurs et les savants catholiques, depuis le milieu du dernier siècle, subirent dans une large mesure l'influence de l'esprit nouveau qui opéra dans le protestantisme la transformation que nous venons d'étudier. Leurs productions scientifiques, peu nombreuses d'ailleurs, profitèrent des méthodes nouvelles ; quelques-unes d'entre elles se distinguent par une érudition solide et un esprit libéral, tout en maintenant un accord complet avec la tradition ecclésiastique (2).

(1) Voyez surtout Werner : Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil. München. 1866. H. Schmid : Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholicismus in neuester u. gegenwärtiger Zeit. Münch. 1862. Id. : Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18ten Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Münch. 1872.

(2) Voyez entre autres les ouvrages de Johann Jahn († 1861), ar-

Dans presque tous les Etats de l'Allemagne, le rationalisme avait pénétré jusque dans les chaires des séminaires et dans les plus modestes cures de campagne. Grâce à l'effacement des divergences confessionnelles qui en avait été la suite, des idées de tolérance s'étaient répandues, et des rapports fraternels s'étaient établis entre les représentants des divers cultes. La polémique avait presque disparu des manuels de dogmatique, et il n'était pas rare de voir le clergé appliquer les idées de Kant et de Schelling à l'exposition ou à la défense des croyances traditionnelles. Dans l'état d'oubli et d'abandon dans lequel les événements politiques, qui marquèrent le commencement de ce siècle, avaient jeté le dogme catholique, ses représentants n'avaient qu'un seul souci, celui de conserver leur place au soleil au milieu de générations tout enfiévrées de progrès et de lumière. Beaucoup de principautés d'ailleurs, en Allemagne, avaient été sécularisées; l'Eglise avait perdu, avec ses biens, une partie de sa considération et de son influence, et la papauté, dans les concordats ou les brefs qui réglèrent ses nouveaux rapports avec les

chéologue et orientaliste distingué : Einleitung in die göttliche Bibel des alten Bundes. Wien. 1793. 2e édit. 1802. 2 vol.; de J. G. Herbst († 1837) : Historisch-kritische Einleitung in die heil. Schriften des A. T. Freib. 1840-42. 2 vol.; de Johann Leonhard Hug (1765-1846), le savant professeur de Fribourg : Einleitung in die Schriften des N. T. 1808. 4e édit. 1847, traduite en français par Cellérier. Genève. 1823; de Frank Karl Movers († 1856): Loci quidam historiæ Canonis V. T. illustrati. 1842.

gouvernements, se montra, faute de mieux, assez accommodante.

Cet état de choses changea, à mesure que la réaction politique, depuis 1815 et depuis 1848, sentit le besoin de s'appuyer sur l'Eglise et de réclamer le concours de sa hiérarchie bien disciplinée, de ses institutions et de ses croyances séculaires pour contenir ou pour combattre les aspirations de la démocratie. Le clergé fut appelé à jouer un rôle important dans la croisade contre la libre pensée alliée à l'esprit révolutionnaire. La papauté, restaurée elle aussi, voulut ressaisir son ancien prestige et sa domination sur les consciences. Après avoir consenti à servir d'instrument aux hommes d'Etat, jaloux de confisquer les libertés des peuples, elle essaya, à son tour, de se servir des gouvernements pour rétablir son autorité ébranlée et étendre sur la vie privée et publique des citoyens son ancienne influence. L'Eglise catholique, fière de la force qu'elle puisait dans son unité et dans l'immutabilité de son principe, eut de nouveau conscience de sa tâche et s'apprêta à la réaliser avec tous les moyens occultes et visibles, avec toutes les ressources légitimes ou usurpées qu'elle possédait. De là bientôt entre les Etats, représentant la société et la culture modernes, et l'Eglise, dépositaire des anciennes traditions, des conflits inévitables qui ne tardèrent pas à dégénérer en lutte ouverte.

Nous n'avons pas à raconter ici les débats qui agitèrent les provinces rhénanes et plusieurs autres par-

ties de l'Allemagne au sujet de la question des mariages mixtes depuis la mort de l'archevêque de Cologne Spiegel et la nomination de son successeur, l'ardent et habile baron DROSTE DE VISCHERING (1835-1840) (1), ni le mouvement qui suivit l'exposition de la robe de Trèves (1844) et qui aboutit à la fondation précaire de communautés de *catholiques allemands*, sous la direction de RONGE et de CZERSKI (2), ni l'histoire des concordats imposés de 1855 à 1859 par la papauté à divers gouvernements, qui durent accorder à l'Eglise son autonomie, la direction des écoles et une position privilégiée dans l'Etat, ni enfin les tentatives des divers pays de l'Allemagne de s'affranchir de cette sujétion qui eurent un plein succès depuis la victoire de la Prusse sur l'Autriche en 1866, et prirent un caractère agressif et menaçant pour l'Eglise catholique depuis 1870. Ces faits, dont les derniers se passent sous nos yeux, sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les relater. Leur influence sur le développement de la théologie catholique a été peu sensible. Tandis que le mouvement des catholiques allemands de 1844 n'aboutit qu'à une doctrine vague, édulcorée, humanitaire, que ses chefs résu-

(1) Voyez : Gieseler : Ueber die Cölnische Angelegenheit von Irenaüs. Leipz. 1838. Hase : Die beiden Erzbischöfe. Leipz. 1839.

(2) E. Bauer : Geschichte der deutsch-katholischen Kirche. Meissen. 1845. Lampadius : Die deutsch-katholische Bewegung. Leipz. 1846. Gervinus : Die Mission der Deutsch-Katholiken. Heidelb. 1845. Schenkel : Die protestantische Geistlichkeit u. die Deutsch-Katholiken. Zürich. 1846.

mèrent dans le symbole des apôtres modernisé et dépouillé de tout caractère chrétien, l'opposition des vieux-catholiques contre le dogme de l'infaillibilité du saint-siége, promulgué par le concile du Vatican, observe une attitude pleine de timidité et de réserve vis-à-vis de la doctrine même, tout en révélant, à côté de tendances scientifiques fort estimables, une véritable expansion de séve religieuse. Mais l'appui que les Döllinger et les Reinkens trouvent en M. de Bismarck et dans sa politique n'est pas moins compromettant pour le succès de la réforme qu'ils prétendent inaugurer, que ne l'était pour le catholicisme allemand l'alliance de Ronge et de Czerski avec les démagogues de Francfort et du pays de Bade.

II

Parmi les catholiques allemands qui ont le plus marqué au commencement de ce siècle, nous devons tout d'abord nommer JOHANN MICHAEL VON SAILER (1751-1832) (1). Fils de parents pauvres, élève des jésuites, professeur à l'université d'Ingolstadt, de Dillingen et de Landshut, puis vicaire général et évêque de Ratisbonne, Sailer exerça une grande et bienfaisante influence sur le clergé bavarois. Caractère noble et

(1) Voyez : Bodemann. J. M. von Sailer. Gotha. 1856.

pur, unissant à une piété éclairée une rare aménité, il combattit la dévotion extérieure, la sainteté par les œuvres, non moins que l'esprit batailleur et scolastique de son Eglise. En relation avec des protestants distingués, notamment avec Lavater, attiré par la doctrine protestante du péché et de la grâce, il demeura néanmoins catholique, se bornant à émousser les angles du dogme officiel et à le présenter dans une lumière idéale. Scrupuleux et timoré dans sa foi en Dieu, il n'arriva jamais à la certitude du pardon de ses péchés, et inclinait de préférence à une justification par l'amour, par le don du cœur au Sauveur. Suspect à la fois aux libéraux et aux ultramontains, Sailer est le type du théologien de la conciliation. La déclaration de soumission qu'il publia en 1820, en réponse aux attaques dont il était l'objet, ne doit pas être considérée comme un acte de lâcheté ; elle est plutôt, comme chez Fénelon auquel on l'a quelquefois comparé, le résultat d'une tendance innée à la paix. Sailer a laissé une foule d'écrits de tout genre, qui ne se distinguent pas du reste par un mérite particulier (1).

Parmi les nombreux amis et disciples de Sailer, nous ne nommerons que l'abbé FENEBERG et MELCHIOR VON DIEPENBROCK (1798-1853) (2). Ce dernier,

(1) Briefe aus allen Jahrhunderten. 1800-1804. Grundlehren der Religion. Moralphilosophie. Ueber Erziehung für Erzieher. Die Weisheit auf der Gasse, etc.

(2) Melchior von Diepenbrock. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger (Förster). 1859.

originaire de la Westphalie, après avoir mené une existence assez aventureuse, fut converti par Sailer dont il devint le secrétaire et le vicaire général ; il fut nommé en 1845 prince-évêque de Breslau, édita les œuvres de Henri Suso et publia un recueil de poésies spirituelles fort estimé (1). Il était en correspondance active avec le célèbre médecin et penseur de Francfort, CARL PASSAVANT (2). Au même mouvement se rattache aussi le pieux et infatigable pasteur MARTIN BOOS (1762-1825) (3), qui, à travers une existence des plus agitées, fuyant de lieu en lieu la persécution de supérieurs jaloux et défiants, prêcha l'Evangile en Bavière, dans le pays de Salzbourg et en Prusse rhénane. Boos, bien mieux que les précédents, avait compris la doctrine paulinienne de la justification par la foi. JOHANN GOSSNER (1773-1858) (4), prédicateur en Bavière, à Saint-Pétersbourg et à Berlin, et ALOYS HENHOEFER (1789-1862) (5), curé à Mulhausen et à Graben dans le duché de Bade, et plus tard pasteur protestant, se

(1) Geistlicher Blumenstrauss. La plupart de ces poésies sont traduites de l'espagnol ; quelques-unes sont empruntées à des poëtes allemands contemporains.

(2) J. C. Passavant. Ein christliches Charakterbild. Fkft a/M. 1867. Briefe von J. M. Sailer, M. Diepenbrock u. J. C. Passavant nebst einigen Aufsätzen aus Passavants Nachlass. Frkft. a/M. 1860. Voyez aussi de ce dernier : Das Gewissen. 1857.

(3) Gossner : M. Boos. 1831.

(4) Prochnow : J. Gossner : Biographie aus Tagebüchern u. Briefen. Berl. 1864. 2 vol.

(5) Frommel : Aus dem Leben des Dr Aloys Henhœfer. Karls. 1865.

rattachent à la même tendance, ainsi que le baron Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860) (1), vicaire général de Constance, qui introduisit d'utiles réformes dans son diocèse et est connu par un ouvrage sur les grands conciles du quinzième et du seizième siècle, ainsi que par beaucoup d'écrits de circonstance et un recueil de poésies religieuses (2). Wessenberg, auquel Rome refusa le titre d'évêque « ob gravissimas causas, » sans pourtant qu'elle pût lui reprocher une seule hérésie positive, poursuivait l'idéal d'une grande Eglise nationale allemande et d'un retour de l'Eglise aux institutions conciliaires, comme le remède propre à arrêter sa décadence. Moins mystique et plus ferme de caractère que Sailer, il lui manque, comme à tous les catholiques éclairés de cette tendance, la précision dans la doctrine et, en matière historique comme en matière d'exégèse, un esprit vraiment scientifique.

L'une des tentatives les plus sérieuses qui furent faites pour rapprocher le catholicisme de la pensée moderne, afin d'établir leur accord, se rattache au nom de Hermès. Georg Hermès (1775-1831) (3),

(1) J. Beck : Freiherr von Wessenberg, sein Leben u. Wirken Freib. 1862.

(2) Die grossen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts. Const. 1840. 4 vol.

(3) Voyez : Esser : Ueber Hermes Leben u. Lehre. Köln. 1832. Elvenich : Acta Hermesiana. 1837. Elvenich et Braun : Acta Romana Han. 1838.

esprit clair, cultivé, animé d'un intérêt sérieux pour la science et d'une piété ardente, professa avec un grand succès à Munster et, depuis 1819, à Bonn. Il avait étudié la philosophie de Kant et essayé d'appliquer sa méthode de démonstration à la défense du dogme catholique. Dans son *Introduction philosophique* (1), il se pose trois questions qu'il résout toutes les trois d'une manière affirmative : 1° L'homme est-il capable de décider avec certitude au sujet de la vérité et de la réalité des choses ? 2° Y a-t-il un Dieu, et quel est-il ? 3° Une révélation est-elle possible, et quel en est le contenu ? Hermès compléta cette introduction philosophique par une *Introduction positive* (2), dans laquelle il examina les preuves externes et internes que l'on peut invoquer 1° en faveur des écrits du Nouveau Testament, 2° en faveur de la tradition orale, 3° en faveur de l'autorité du sacerdoce. Les conclusions de Hermès paraissent en tout point favorables au système catholique. Les doctrines chrétiennes révélées surnaturellement, d'après lui, sont vraies, parce qu'elles s'accordent avec les vérités naturellement révélées par la raison. Chaque homme raisonnable est obligé, par la raison même que Dieu lui a donnée, de reconnaître l'autorité ecclésiastique comme une autorité divine placée au-dessus de la raison.

L'enseignement de Hermès, qui avait été vive-

(1) Philosophische Einleitung. 1819. 2e édit. 1831.

(2) Positive Einleitung. 1829. Voyez aussi : Ueber die innere

ment goûté et qui avait recueilli d'enthousiastes adhésions, surtout de la part des professeurs catholiques de Bonn et de Breslau, s'était heurté contre l'opposition des ultramontains du vivant même de l'auteur. Mais cette opposition n'éclata publiquement et avec force qu'après sa mort et celle de son protecteur, l'archevêque Spiegel de Cologne. C'est de Munster, ce foyer de la réaction ultramontaine, qu'étaient parties les dénonciations. Elles aboutirent à un bref papal du 26 septembre 1835, qui condamna la doctrine de Hermès, sous prétexte qu'elle faisait du doute la base des recherches théologiques, et qu'elle considérait la raison comme la norme suprême et l'unique critère de la vérité révélée. On reprochait à ses adhérents de se laisser séduire par des nouveautés dangereuses. Les hermésiens de Bonn et de Breslau répondirent par une déclaration dans laquelle, comme jadis les jansénistes, ils distinguèrent entre la question de droit et celle du fait, souscrivant à la condamnation des doctrines incriminées, mais niant qu'elles fussent contenues dans les écrits de leur maître. Deux de ces professeurs se rendirent à Rome pour soumettre ces écrits à l'examen de la curie; mais ils ne purent rien obtenir, et le pape Pie IX, dès son avénement, confirma la sentence de son prédécesseur. Cette réprobation, dont était frappée une aussi louable tentative de raffermir et de

Wahrheit des Christenthums, 1805, et Christkatholische Dogmatik, herausgegeben von Achterfeld, 1834. 3 vol.

rajeunir le dogme, causa un profond découragement parmi les catholiques allemands. Rome, guidée par un juste instinct, ne voulait aucun renouvellement de la doctrine, aucun compromis avec la philosophie moderne. En effet, le principe d'autorité absolue qu'elle représente réclame une soumission non pas raisonnée, mais aveugle; car, si l'on considère la raison comme le mobile de l'obéissance, il y a toujours à redouter qu'à un moment donné elle ne se ravise et ne se retourne contre les doctrines ou les institutions auxquelles elle a consenti de se soumettre.

Anton Gunther, prêtre libre et philosophe à Vienne, engoué des écrits de Schelling et de Jean Paul, unissant un esprit pénétrant et doué d'une certaine puissance de dialectique à une imagination ardente, essaya à son tour d'appliquer la philosophie à la défense de la doctrine de l'Eglise. Son système, d'un vol plus hardi que celui de Hermès, aboutit au dualisme (1). Günther a l'ambition de prouver que le christianisme positif répond si bien à la pensée rationnelle, qu'en le reniant l'homme est obligé de renier sa propre nature. L'adversaire irréconciliable des dogmes et des faits chrétiens, aux yeux de notre penseur, est le monisme, qui est la base de la plupart des systèmes philosophiques modernes. Le monisme distingue bien entre Dieu et le

(1) Son principal écrit est intitulé : Die Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien. 1827-28. Voyez aussi : Der letzte Symboliker. 1834.

monde, entre l'esprit et le corps, mais uniquement comme on distingue l'essence d'une de ses apparitions. D'après Günther, Dieu et le monde, l'esprit et la nature forment deux êtres essentiellement différents, dont chacun se développe et se manifeste d'une manière absolument indépendante et originale. L'homme est le produit de la rencontre et de l'action simultanée de ces deux êtres auxquels correspondent deux sources de connaissance, la foi et la science.

Dénoncés par les jésuites, défendus avec acharnement par leurs adhérents, les écrits de Günther furent mis à l'index en 1857, et les hérésies trinitaires, christologiques et anthropologiques qu'ils contiennent, signalées dans un bref du pape à l'archevêque de Cologne, mais toutefois sans désigner leur auteur. On leur reprochait surtout de manquer de respect vis-à-vis des Pères de l'Eglise et d'accorder une trop grande valeur à la raison et à la philosophie. Günther fit sa soumission au saint-siége et cessa d'écrire. Les ouvrages de FROHSCHAMMER, professeur de philosophie à Munich, subirent le même sort en 1862, et leur auteur, tout disposé qu'il fût à imiter l'exemple de Günther, n'en fut pas moins censuré, et la curie romaine défendit aux étudiants de suivre ses cours (1).

(1) Voyez ses principaux écrits : Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. 1854. Einleitung in die Philosophie. 1858. Freiheit der Wissenschaft 1861. Ueber die Vereinigung der Katholiken u. Protestanten. 1862. Frohschammer a dirigé de 1862 à 64 une revue philosophique, l'*Athenäum*, dans laquelle il a cherché à défendre la

III

Mais le représentant de beaucoup le plus éminent de la science catholique moderne est JOHANN ADAM MÖHLER (1796-1838) (1), professeur à l'université de Tubingue, et pendant les deux dernières années de de sa vie à Munich. Möhler est l'une des plus nobles et des plus sympathiques individualités qu'ait produites le catholicisme contemporain. Unissant à un esprit clair et net une piété sincère, une grande élévation morale et une rare finesse et délicatesse de sentiment, il présentait dans son caractère ce mélange harmonieux de largeur et de fermeté qui produit une impression si bienfaisante et provoque la confiance et l'estime. Nourri des écrivains de l'antiquité classique et chrétienne, formé à la savante université de Tubingue, Möhler compléta ses études en visitant les principales universités catholiques et protestantes de l'Allemagne. Pendant son séjour à Berlin, il suivit les cours de Schleiermacher, qui l'impressionnèrent vivement et auxquels il fut redevable d'une impulsion féconde.

liberté de la science dans l'intérêt même de la foi. Cette Revue n'a pas pu continuer.

(1) Voyez sa biographie, en tête de la 5e édition de sa Symbolique par son ami Reithmayer.

Möhler débuta par diverses études patristiques publiées dans la *Revue catholique* de Tubingue et réunies après sa mort en volume (1), à l'exception toutefois de ceux qui paraissaient animés d'un esprit trop libéral (2). Le premier écrit marquant de notre auteur fut un essai sur l'*Unité dans l'Eglise* ou le principe du catholicisme exposé dans l'esprit des Pères de l'Eglise des trois premiers siècles (3). Möhler distingue entre l'unité mystique de l'Eglise ou l'unité de l'esprit, par laquelle se conserve et se propage dans le monde la vie divine, et l'unité rationnelle ou du corps, par laquelle il entend l'expression de cette vie dans la doctrine et dans la tradition. En dehors de l'Eglise catholique nous voyons la pluralité sans l'unité dans les hérésies et dans les sectes nées du principe du libre examen, qui se comportent comme si le christianisme était perdu et qu'il fallût recourir et retourner jusqu'aux temps apostoliques pour le retrouver. La dissidence sépare aussi violemment l'Ecriture et la tradition; elle rejette ou mutile les écrits sacrés, parce qu'elle prétend se passer de l'interprétation de l'Eglise. Celle-ci au contraire réalise l'unité dans la pluralité : elle sait conserver et res-

(1) Ces articles, publiés depuis 1823 dans la Theologische Quartalschrift, ont été réunis en volume par Döllinger sous le titre de : Gesammelte Schriften u. Aufsätze. 1839.

(2) Ainsi les articles dans lesquels Möhler blâme l'Eglise d'avoir refusé le calice aux fidèles et de continuer à célébrer la messe dans une langue inintelligible au peuple.

(3) Die Einheit in der Kirche. 1825.

pecter l'individualité de chacun dans la communion des croyants et exprimer dans une grande variété de formes la foi révélée que tous ses membres possèdent également. Passant à la constitution de la société chrétienne, Möhler montre comment l'amour chrétien, se mettant au service des frères, se manifeste dans une série de formes déterminées et unies entre elles par un lien organique. Plus l'Eglise est devenue barbare et égoïste, comme au moyen âge par exemple, et plus toute sa vie, toute sa puissance se concentre au sommet de la hiérarchie, dans la papauté; plus au contraire l'Eglise est prospère et vivante, moins une pareille concentration est nécessaire. Deux idées chères à Möhler sont nettement exprimées dans ce premier ouvrage : celle d'une évolution progressive de la vérité catholique dans la tradition, déterminée par l'opposition même que l'Eglise rencontre sur son chemin : elle possède toute la vérité en germe, mais les événements développent celui-ci au fur et à mesure des besoins nouveaux qui se manifestent; et puis l'idée d'une résurrection des formes synodales destinées à vivifier le corps de l'Eglise et à contre-balancer l'omnipotence du saint-siége.

Nous ne parlerons que pour mémoire de plusieurs monographies de Möhler sur l'époque patristique et sur le moyen âge (1), pour nous occuper de sa

(1) Athanasius der Grosse u. die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. 1827. 2 vol. Anselm von Canter-

Symbolique (1), qui est son ouvrage capital. Möhler a étudié à fond l'adversaire qu'il a entrepris de combattre. Il ne croit pas que l'on puisse espérer un rapprochement avec lui, puisqu'en réalité l'opposition est une opposition de principes. Cela est devenu plus apparent encore depuis que le rationalisme a de nouveau fait place à l'orthodoxie au sein du protestantisme. Möhler pense que c'est témoigner de l'estime à son adversaire et montrer le cas que l'on fait de lui, en dévoilant dans toute son étendue l'abîme qui sépare les deux Églises. Contrairement à beaucoup de ses coreligionnaires, le savant professeur de Tubingue accorde que la réformation du seizième siècle est née d'un besoin religieux, mais elle n'a pas tardé à se tromper de voie et à s'égarer dans l'esprit sectaire, grâce à l'exaltation et au fanatisme de quelques-uns de ses chefs. Ce qu'on peut reprocher à Möhler, dans l'exposition qu'il fait de la doctrine protestante, c'est de ne pas avoir cherché à la ramener à ses vrais principes ni de l'avoir puisée de préférence dans ses symboles officiels; il se borne à soumettre à une critique fine et pénétrante les dogmes isolés, et s'appuie souvent à cet effet sur des écrits privés et des assertions hasardées des réfor-

bury. Theol. Quartalschrift. 1827. H. 3, 4. 1828. H. 1, réunis après sa mort sous le titre de Patrologie oder christliche Literärgeschichte. 1840.

(1) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 1832. 5e édit. 1838.

mateurs qui n'ont reçu aucune consécration officielle. C'est principalement la doctrine de la justification par la foi, celle de la liberté évangélique et celle des rapports de la vie religieuse et morale qui apparaissent entachées de malentendus regrettables. Si d'une part Möhler défigure ainsi certains dogmes protestants, on peut dire de l'autre qu'il idéalise et transfigure la doctrine catholique ou plutôt celle du concile de Trente, en en écartant toutes les interprétations et toutes les applications compromettantes.

Ce double reproche, qui n'implique pas de la part de l'auteur l'intention préméditée de dénaturer les textes, a été relevé par les ouvrages de controverse que l'apparition de la *Symbolique* de Möhler a provoqués, et parmi lesquels nous citerons surtout ceux de Nitzsch, de Baur, de Marheineke et une réplique de Möhler lui-même (1). Cette controverse a été fort utile à nos théologiens protestants, puisqu'elle les a forcés de se rendre un compte plus exact de leur point de vue et de dégager le véritable principe protestant des formes secondaires qui l'ont souvent obscurci ou

(1) Baur : Der Gegensatz des Katholicismus u. Protestantismus nach den Prinzipien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. 1834. 2e édit. 1836. avec la réplique de Möhler : Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken u. den Protestanten. 1834. 2e édit. 1836. Nitzsch : Eine protestantisch Beantwortung der Symbolik Dr Möhler's. 1835. Marheineke : Die Symbolik Möhler's. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1833. H. 2. Voyez aussi Tafel : Vergleichende Darstellung der Lehrgegensätze der Katholiken u. Protestanten mit besonderer Rücksicht auf Dr Möhler u. seine protestantischen Gegner. Tüb. 1835.

défiguré. Möhler a eu ainsi le double mérite d'avoir donné à sa propre Eglise le plus bel essor scientifique qu'elle ait pris dans ce siècle, et d'avoir déterminé des recherches dogmatiques plus précises et plus approfondies chez ses adversaires. Cet essor malheureusement ne fut point compris à Rome, où l'on discuta si le livre de Möhler ne devait point être mis à l'index. L'accueil fait à tous ces essais de réconcilier le dogme avec la pensée moderne en le spiritualisant était de nature à décourager tous ceux qui eussent été tentés de les imiter. Le triomphe de l'ultramontanisme devait d'ailleurs porter un coup mortel à la science catholique.

IV

Un des premiers et des plus vaillants champions de l'ultramontanisme en Allemagne, c'est JOHANN JOSEPH GOERRES (1776-1848) (1). Fils d'un marchand de bois de Coblence, rédacteur d'un journal jacobin, la *Feuille rouge*, en 1798, chargé d'une mission à Paris à l'effet de provoquer une réunion de la Prusse rhénane à la France, Goerres, dans la première période de sa vie, était un républicain et un cosmopo-

(1) Voyez les notices biographiques publiées par son fils dans les Historisch-politische Blätter. 1831. Tome XXVII, et dans la Deutsche Vierteljahrsschrift. 1848. H. 2.

lite fanatique. Sous l'Empire, son patriotisme germanique se réveilla, et il fut l'un des plus ardents à provoquer l'élan national de 1814 dans son journal le *Mercure allemand*. Professeur de physique et homme de lettres, s'occupant avec un égal talent d'histoire naturelle, d'art et de philosophie (1), il rêvait le rétablissement de la couronne impériale en Allemagne, dans la maison d'Autriche, sur une base démocratique. Son livre sur *l'Allemagne et la Révolution* (2), dans lequel il reprochait vivement aux princes allemands d'avoir manqué aux promesses qu'ils avaient faites naguère à leurs peuples et déçu les espérances des vrais patriotes, fut confisqué et valut l'exil à son auteur.

Pendant un séjour qu'il fit à Strasbourg en 1820, Goerres se lia avec un certain nombre de catholiques ardents et convaincus; il rompit avec le libéralisme politique dont il avait jusque-là attendu le salut de l'Europe, pour embrasser avec le même zèle et défendre avec la même passion les idées théocratiques de ses nouveaux amis. Nommé professeur d'histoire à Munich par le roi Louis, auquel il portait une vive admiration, il prit la part la plus active aux controverses catholiques, soit dans son livre *Athanase* (3),

(1) Aphorismen über die Kunst. 1802. Glaube u. Wissen. 1806. Mythengeschichte der asiatischen Welt. 1810. Edition du Lohengrin. 1813. Altdeutsche Volks-u. Meisterlieder. 1817.

(2) Deutschland u. die Revolution. 1819, suivi de Europa u. die Revolution. 1821.

(3) Athanasius. 1837.

véritable torche incendiaire lancée contre la Prusse au sujet de son attitude dans la question des mariages mixtes, soit dans le pamphlet publié à l'occasion des pèlerinages de Trèves (1), soit enfin dans les articles insérés dans les *Feuilles historiques et politiques* de Munich, dont il fut pendant dix ans le principal rédacteur (2). C'est dans cette polémique spirituelle, incisive, passionnée, que Goerres déploie tout son talent. Il déverse les flots inépuisables de son ironie contre l'idée de l'Etat moderne, avec sa bureaucratie, ses principes abstraits de droit et sa liberté de conscience. Il suit avec amertume et colère les progrès de la société moderne et accueille avec les mêmes sarcasmes ses aspirations légitimes et ses rêves malsains.

La haine, a-t-on dit, a des yeux aussi perspicaces que l'amour. Goerres, enfiévré de son idéal théocratique et mystique du moyen âge (3), déploie une violence et une passion inouïes à signaler les vices et la corruption de la société moderne. Il a, comme M. Louis Veuillot, le génie que donne la colère. In-

(1) Die Wallfahrt nach Trier. 1845.

(2) Historisch-politische Blætter. München. 1838. Voyez aussi : Emmanuel Swedenborg 1827. Die Triarier Leo, Marheineke u. Bruno Bauer. 1838. Kirche u. Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. 1842. Der Kölner Dom u. der Strassburger Münster. 1842.

(3) Voyez en particulier son ouvrage le plus étendu : Die christliche Mystik. Regensb. 1836-42. 4 vol., dans lequel Gœrres a fait pour le mysticisme du moyen âge, ce que Montalembert a tenté pour l'ascétisme dans ses Moines d'Occident. C'est une réhabilitation habile dans laquelle l'auteur ne relève que les côtés lumineux et passe sous silence ou atténue les ombres.

souciant de la vérité historique qu'il foule sans cesse aux pieds, poursuivant de ses insultes le protestantisme et ses représentants, justifiant et idéalisant les institutions, les usages et les actes les plus criminels du catholicisme du moyen âge, ressuscitant en quelque sorte tous les mauvais esprits du passé, il étonne et éblouit ses lecteurs par son style surchargé d'images, mais abondant et magnifique. Et ce qu'il y a d'étrange, c'est que tout en ne cessant de répéter qu'il n'y a pour notre société de salut que dans le catholicisme, il ne possède plus lui-même cette foi en faveur de laquelle il combat de toutes les forces de son âme. Sous le fanatisme exubérant et passionné du prophète on sent le sceptique. Jamais on ne rencontre chez Goerres le calme et la sérénité que donne le sentiment de la force. En sa personne, le catholicisme a fait alliance avec le romantisme, et c'est dans cette voie de restauration artificielle et violente qu'il persévéra, bien plus que dans celle que venaient de lui tracer avec un coup d'œil plus lumineux les Wessenberg et les Möhler.

Le chef de la tendance ultramontaine actuelle en Allemagne est l'évêque de Mayence KETTELER, connu par ses mandements lancés à propos du jubilé de saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, et de celui du concile de Trente, dans lesquels il cherche à démontrer que l'Allemagne doit sa civilisation à Rome, et que la Réforme, « cette crucifixion du peuple allemand, » a gravement compromis la con-

servation de ce glorieux héritage. L'ouvrage principal de Ketteler : *Liberté, autorité et Eglise* (1), est une déclaration de guerre des plus violentes au libéralisme moderne, « ce fils légitime de la Réforme du seizième siècle. » C'est de Mayence aussi que partent toutes les dénonciations dirigées contre les velléités libérales ou réformatrices qui se sont produites depuis trente ans au sein du catholicisme allemand, ainsi que toutes les mesures prises pour défendre l'autorité absolue du saint-siége, soit contre les empiétements de l'Etat, soit contre les revendications de la science universitaire. Ketteler est puissamment secondé par le docteur MOUFANG, le rédacteur principal du journal *le Catholique*, l'organe dévoué et populaire du parti ultramontain, fondé en 1821.

A Munich même, la lutte se poursuit avec ardeur. La direction des *Historisch-politische Blaetter* a passé entre les mains d'EDMUND JOERG, catholique fougueux et auteur d'une *Histoire du protestantisme moderne* (2), qui n'est guère qu'une suite d'invectives ou de caricatures tracées d'une main prévenue.

(1) Freiheit, Autorität u. Kirche. Erörterungen über die grossen Probleme der Gegenwart. Mainz. 1862.

(2) Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freib. 1853. 2 vol.

V

Si l'épiscopat allemand, entraîné par l'évêque Ketteler, après quelques timides velléités de résistance ou de remontrances libérales, a fait sa soumission inconditionnelle au saint-siége et a successivement accepté ses décisions les plus autoritaires, un esprit plus large et plus ferme règne dans les universités catholiques allemandes, à Munich, à Bonn, à Breslau, à Tubingue et même à Vienne et à Fribourg. Il s'est manifesté par un grand nombre de publications scientifiques, dont quelques-unes d'une valeur réelle, surtout dans le domaine de l'histoire ecclésiastique (1), et tout récemment par une opposition

(1) Nous citerons surtout les travaux de Hefele sur l'histoire des Conciles : Conciliengeschichte. Freib. 1853-55. 5 vol., les Actes du Concile de Trente publiés par Theiner, la monographie de Gfrörer sur Grégoire VII : Papst Gregor VII. Schaffh. 1861. 7 vol., celle de Hurter sur Innocent III : Geschichte Innocenz III u. seiner Zeitgenossen. Hamb. 1834-42. 4 vol., celles de Huber sur Scot Erigène : Joh. Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie u. Theologie im Mittelalter. Münch. 1861. 3 vol., et sur l'ordre des Jésuites : Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung u. Doktrin, Wirksamkeit u. Geschichte. Berl. 1873. Pour la dogmatique nous citerons Klee : Katholische Dogmatik. 4e édit. 1861; pour la morale Hirscher : Christliche Moral. 5e édit. 1851., pour la philosophie de la religion Drey : Philosophie der Offenbarung. Mainz. 1838; pour l'apologétique Werner : Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur der christl. Theologie. Schaffh. 1861; pour le droit ecclésiastique Philipps : Kirchenrecht. Regensb.

décidée à la promulgation du dogme de l'infaillibilité du pape, qui a donné naissance au mouvement si important des vieux-catholiques et aux congrès si remarquables de Munich, de Cologne et de Constance (1).

A la tête de ce parti de la réforme constitutionnelle du catholicisme allemand, qui n'entend pas rompre avec la chaîne des traditions et des croyances chrétiennes, mais la renouer, au contraire, et la continuer au point où le romanisme s'est interposé pour la briser, se trouve JOSEPH JOHANN IGNAZ VON DÖLLINGER, né en 1799. Savant historien, professeur distingué à l'université de Munich, il collabora pendant quelque temps aux *Historich-politische Blaetter* de Gœrres, et se montra même, entre autres dans sa *Vie de Luther* (2), adversaire étroit et injuste

1850; pour l'exégèse Reinke : Die messianischen Weissagungen. Giessen. 1862 et beaucoup de commentaires sur l'A. et sur le N. T. Parmi les Revues scientifiques, nous nommerons, outre la Theologische Quartalschrift de Tubingue et les Historisch-politische Blätter de Munich, celle de Michelis : Natur u. Offenbarung, dirigée surtout contre le matérialisme, l'Archiv für Kirchenrecht de Moy, et le Theologisches Literaturblatt de Bonn dirigé par Reusch.

(1) Voyez entre autres : Friedrich : Documenta ad illustrandum conc. Vatic. A. 1870. Nördl. 1872. id. Tagebuch. Nördl. 1872. Friedberg : Sammlung der Actenstücke des vaticanischen Concils mit einem Grundriss der Geschichte desselben. Tüb. 1872. Frommann : Geschichte u. Kritik des vatican. Concils von 1869 u. 1870. Gotha. 1872. O. Mejer : Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. Rost. 1871-73.

(2) Voyez la réponse qu'y a faite Hofmann d'Erlangen, qui a composé une Vie fantastique de saint Paul d'après les mêmes principes que Dœllinger a appliqués à celle de Luther.

des protestants. On peut dire que c'est moins par des raisons théoriques et par une évolution spontanée de sa pensée que par une étude approfondie de l'histoire, et surtout par les agissements de la cour de Rome, lors de la proclamation des derniers dogmes, que Döllinger fut amené à des vues plus libérales.

Son dissentiment éclata dans son livre sur *l'Eglise et les Eglises, la Papauté et l'Etat de l'Eglise,* dont la publication, en 1861, causa une vive sensation (1). L'auteur y parle de la Réformation en termes presque élogieux. A ses yeux, elle a rendu de réels services à l'Eglise, en purifiant l'atmosphère européenne des miasmes délétères qui s'étaient amassés dans le cours des temps, en poussant l'esprit humain dans de nouvelles voies, en donnant naissance à une vie scientifique et spirituelle d'une grande richesse. Il constate et apprécie à sa juste valeur l'influence de la théologie protestante sur la théologie catholique, se plaint amèrement de l'ignorance du peuple, de la paresse et de l'incapacité du clergé. Il est vrai qu'il trace aussi du protestantisme moderne un tableau qui n'est rien moins que flatteur. La dernière partie de son ouvrage, qui est la plus importante, est consacrée à l'examen de la question du pouvoir temporel des

(1) Ueber Kirche u. Kirchen, Pabstthum u. Kirchenstaat. Münch. 1861. 2e édit. 1862. Voyez aussi son ouvrage : Christenthum u. Kirche im Zeitalter der Grundlegung. Regensb. 1860.

papes. Sans se prononcer sur son abolition, réclamant même à certains égards son maintien, il s'applique à en montrer les origines. L'Eglise a vécu longtemps et a prospéré sans le connaître, et la papauté puiserait sans doute une force nouvelle dans son abandon.

On sait la part importante qu'a prise Döllinger dans les récents démêlés de la cour de Rome, au sujet de la question de l'infaillibilité, sa résistance courageuse à l'évêque de Munich, sa déclaration au peuple allemand, son excommunication, les discours qu'il a prononcés à diverses reprises sur les graves problèmes du jour. On n'éprouve, en les lisant, qu'un seul regret, c'est de voir que l'empire allemand et son illustre fondateur, le prince de Bismarck, semblent prendre dans la pensée de Döllinger la place qu'y occupaient l'Eglise et son chef infaillible (1). Là est l'écueil contre lequel, s'il n'y prend garde, viendra échouer le mouvement si généreux et si sympathique de la réforme catholique allemande.

Döllinger est dignement secondé dans sa lutte par ses collègues Friedrich et Pichler de Munich, Huber de Tubingue, Reinkens et Michelis de Breslau, et d'autres encore. ALEXIS PICHLER, son meilleur disciple, a publié un remarquable ouvrage sur le schisme entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'O-

(1) Voyez surtout le Discours prononcé par Döllinger en octobre 1871, lors de la rentrée des facultés à Munich, en qualité de recteur de l'université.

rient (1), dans lequel il a prouvé qu'il y avait eu des fautes de chaque côté, et que l'Eglise catholique, en exagérant encore le principe de la primauté papale, rendait tout rapprochement impossible.

(1) Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient u. dem Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Münch. 1864. Voyez aussi : Die russiche, die hellenische u. die übrigen orientalischen Kirchen, mit einem dogmatischen Theile, Münch. 1862, et Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche des 17ten Jahrhunderts. Münch. 1862.

CONCLUSION

Les changements que les événements de 1866 et ceux de 1870-71, sous le règne belliqueux de Guillaume Ier, ont amené dans la situation politique de l'Allemagne n'ont pas manqué de faire sentir leur contre-coup dans le domaine religieux. Il est naturel que les Allemands n'aient pu se défendre d'un sentiment de patriotique satisfaction en voyant leur rêve d'unité nationale enfin réalisé. Cette Allemagne, que les politiques peu clairvoyants de l'Europe essayaient de confiner dans le domaine des idées et à laquelle Madame de Staël, dans une spirituelle boutade, assignait l'empire de l'air, a montré, sous la conduite de la Prusse, qu'elle sait faire preuve d'un sens pratique assez rare et cueillir, elle aussi, les sanglants lauriers qui croissent sur les champs de bataille. Mais pourquoi l'ivresse de la victoire a-t-elle empêché tant de bons esprits de l'autre côté du Rhin d'envisager d'un regard ferme les périls nouveaux que leur crée cette situation, sans précédents dans ce siècle? On dirait que les théologiens, en particulier, ont été frappés d'aveuglement. Non-seulement ils ont applaudi à cette politique d'injustice et de violence qui, sous le nom d'annexions, rouvrait l'ère

des conquêtes, mais ils n'ont pas vu que c'était acheter bien cher les bienfaits de l'unité et de la grandeur politique que de les payer par le sacrifice de la justice et de la liberté (1). Ils auraient dû se rappeler que la noblesse morale seule est la source et la condition de ces trésors intellectuels, de cette mâle indépendance, de cette forte trempe des caractères dont l'Allemagne est à juste titre si fière. Orthodoxes et libéraux, membres du *Kirchentag* ou du *Protestantenverein*, on les a tous vus applaudir à la politique de M. de Bismarck, oubliant que si le droit peut pour un certain temps se laisser primer par la force, tôt ou tard il prend sa revanche et prépare à ceux qui l'ont foulé aux pieds de cruels mécomptes (2).

Le magnifique développement de la vie intellectuelle et religieuse dont nous venons de retracer l'histoire n'a pas empêché l'Allemagne de rouler sur la pente fatale du césarisme. Cette belle page de la pensée allemande, qui commence avec Lessing et Herder, et se poursuit avec De Wette, Schleiermacher et Rothe, a abouti à la glorification de la poli-

(1) Voyez en particulier l'attitude de la presse évangélique pendant la guerre franco-allemande dans notre brochure : Le protestantisme et la guerre de 1870. Paris. 1872. 3e édition.

(2) Le professeur H. von der Goltz, dans une brochure intitulée : Ueber sittliche Werthschätzung politischer Charaktere, Basel, 1873, a développé cette maxime sophistique, dont les Jésuites ont tant abusé, que les actions des hommes d'Etat et celles des simples particuliers doivent être jugées d'après une norme différente. Voyez mon article : Les deux morales. Revue chrétienne, XX, p. 147.

tique de M. de Bismarck par les Kahnis, les Messner et les Schenkel. Aussi l'Eglise et la théologie porteront-elles l'inévitable châtiment des fautes qu'elles ont commises. On peut prédire dès maintenant quelle sera leur condition dans la période qui s'ouvre avec l'empire allemand renouvelé. Impuissance et humiliation : voilà le sort qui leur est réservé. On l'a bien vu dans les solennelles assises religieuses qui se sont tenues au mois d'octobre 1871. Le *Protestantenverein*, réuni avec un grand fracas à Darmstadt, n'a abouti qu'à un vote solennel en faveur de l'expulsion des Jésuites que le Parlement allemand a consacré huit mois plus tard. L'Assemblée orthodoxe de Berlin, examinant par quel moyen l'héritage spirituel acquis à l'Allemagne par les glorieux faits de l'année 1870-71 pouvait lui être garanti, n'en a pas su trouver d'autre que la publication d'un livre populaire destiné à immortaliser les récents exploits que les guerriers allemands ont accomplis par la vertu du Dieu des armées (1). Peu de chrétiens ont eu le courage de déclarer que les milliards que l'Allemagne a arrachés à la France ne lui ont pas porté bonheur, et de s'écrier, avec le surintendant général Büchsel, à la conférence pastorale de Berlin du 12 juin 1873 : « Après la guerre de 1813, il y eut

(1) Das deutsche Kriegsbuch. Sammlung der einzelnen Erlebnisse, Stimmungen, Thaten u. Leiden des deutschen Kriegsheeres aus dem französischen Kriege von 1870 u. 1871. Für's deutsche Christenvolk bearbeitet von E. Haltaus. In 13 Abtheilungen. Stuttg. 1873.

dans toute la vieille Prusse un essor et un puissant attrait vers Dieu et vers sa Parole. La guerre de 1870 a rapporté, il est vrai, beaucoup de gloire et de milliards, mais l'Eglise jusqu'à ce jour n'en a reçu, par la munificence de Sa Majesté l'empereur et roi, que çà et là un canon. Mais les cloches ne concourent pas à notre relèvement. »

Un publiciste éminent, Constantin Frantz, dans un volume très-remarqué, intitulé : *La religion du libéralisme national* (1), a rendu ses compatriotes attentifs au danger de cette situation. Il a montré, avec une courageuse franchise et une clairvoyance bien rare, que l'Allemagne est en voie de remplacer le christianisme par une sorte de culte de la nation, et de substituer à la justification par la foi la justification par le succès. L'Eglise, qui formait un contre-poids salutaire à l'égoïsme national, grâce au servilisme de ses chefs, surtout dans le protestantisme, et à une centralisation excessive, a complétement méconnu le rôle que les circonstances lui imposaient. Au lieu de prêcher la modération dans la victoire, l'humilité et la fragilité de la gloire terrestre, elle a sinon convié la nation allemande à s'agenouiller devant ses triomphes, du moins négligé de la prémunir contre un enivrement dangereux. « Quelque grandes que soient les victoires que nous ayons remportées, dit Frantz, nous ne

(1) Die Religion des Nationalliberalismus. Leipz. 1872.

pouvons nous vanter de la victoire plus grande encore qui aurait consisté à nous vaincre nous-mêmes, afin de conserver l'égalité d'âme même au sein de la prospérité la plus inespérée. La satisfaction de nous-mêmes fait essentiellement partie des dépouilles opimes que nous avons rapportées de France. »

On a beaucoup parlé, par contre, des avantages qui devaient résulter, pour le protestantisme, de la fondation d'un empire évangélique, qui, animé de l'esprit chrétien, comprendrait qu'il est de son devoir d'abandonner le système de parité qu'il a suivi jusqu'ici pour arborer franchement l'étendard de la politique protestante (1). On voudrait que, se conformant au vieil adage de la Prusse : *Suum cuique*, il montrât toute sa colère à ses ennemis, toute sa faveur à ses amis. La presse libérale et orthodoxe presque tout entière a applaudi à la guerre contre Rome, à laquelle, selon la *Nouvelle Gazette évangélique*, l'empereur Guillaume a été contraint malgré lui (2). Elle espère que l'Allemagne en finira de cette

(1) Voyez les brochures très-remarquées du pasteur Th. Weber de Barmen : Die Bedeutung des deutsch-französischen Krieges im Lichte der Vergangenheit u. der Gegenwart. Barm. 1870. Die grossen Ereignisse unsrer Zeit u. die evangelische Kirche. Barm. 1871.

(2) Voyez les nombreux articles publiés dans les Gazettes de Messner, de P. Schmid, de Harless, les adresses des conférences pastorales des provinces rhénanes, du Brandebourg, de la Saxe, de la Frise orientale, etc., ainsi que les ouvrages de Mejer : Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. Rost. 1873 et de Plitt : Ein Wort über die preussischen Kirchengesetze. Le nombre des adversaires des lois ecclésiastiques, en tête desquels il faut ranger la Gazette de Luthardt, est relativement très-faible.

manière avec l'ultramontanisme, ce second ennemi héréditaire, l'allié constant de la France. Une grande Eglise évangélique nationale, richement dotée par le Parlement, et réunissant dans un faisceau les Eglises des divers pays allemands, s'élèverait sur les ruines du particularisme ecclésiastique.

Malheureusement les faits, dès le début de la lutte, ont singulièrement refroidi ces espérances. Les lois que le ministre des cultes, M. Falck (1), chargé de mettre en œuvre la politique religieuse de M. de Bismarck, vient de faire adopter par les chambres prussiennes, frappent également l'Eglise catholique et l'Eglise protestante, et les placent toutes deux dans une dépendance et sous un contrôle de l'Etat beaucoup plus sévères que par le passé. L'Eglise, asservie et dépouillée de toute influence, ne sera plus, sous ce régime nouveau, que l'humble servante de l'Etat, jusqu'au jour où, selon la pensée hautement exprimée de la majorité des députés, l'on pourra complétement se passer de ses services (2). « L'Etat, a dit Holtzmann au *Protestantentag*, récemment

(1) Un journal a fait remarquer avec esprit que, par une coïncidence heureuse, M. Falck est entré au ministère le jour anniversaire de la naissance de Lessing, et qu'il porte les noms du personnage fictif (Ernst Falck) qui, dans les Dialogues incisifs du célèbre critique, défend ses idées contre celles de Gœtze. L'Allemagne libérale attend monts et merveilles de ce « puissant faucon » lancé par le chancelier de l'empire contre l'épiscopat allemand.

(2) Voyez le remarquable article d'E. de Pressensé sur la politique religieuse de la Prusse dans la Revue des Deux-Mondes du 1er mai 1873.

réuni à Leipzig, l'Etat s'est longtemps laissé duper par l'Eglise. A son tour, de lui faire sentir sa main rude mais bienveillante. La réforme de l'Eglise doit sans doute venir d'en bas, de la paroisse, mais pour qu'elle puisse réussir, il faut le secours de l'Etat qui, depuis plus de trois siècles, la dirige et est l'instrument de ses progrès. »

C'est avec une résignation toute passive que les chrétiens les plus attachés à l'Eglise envisagent son asservissement. « Les lois ecclésiastiques, dit Münkel (1), procèdent de la nature même de l'Etat prussien, de la conscience de la puissance qu'il s'est conquise dans le monde. Sans doute, il a été provoqué par l'ultramontanisme. Que le danger créé par cette provocation soit plus ou moins grand, on ne saurait demander à un gouvernement, qui est sorti victorieux de deux campagnes glorieuses et qui a renversé deux empires, de l'accepter patiemment. Rome et Bismarck sont aux prises maintenant, et nous ne sommes pas en mesure de changer ou d'arrêter le cours de l'histoire. Nous sommes irrésistiblement entraînés par lui, moins comme acteurs que comme victimes. Si c'est la troisième guerre qui s'engage, c'est nous qui en payerons les frais. » Tel est le langage, passablement fataliste, que tiennent aujourd'hui, vis-à-vis des entreprises autoritaires du chancelier de l'empire, ceux qui se disent les descen-

(1) Neues Zeitblatt. Hanover. 1873. N° 12.

dants de Luther et les héritiers de ses principes.

En attendant, l'antagonisme entre le parti libéral et le parti orthodoxe est plus grand que jamais. Il se manifeste par le langage violent du premier dans les chambres où il est en majorité, et par les tentatives de persécution du second, qui est toujours encore en possession du gouvernement ecclésiastique supérieur. Au sein même du parti orthodoxe, tous les essais d'entente et de rapprochement ont échoué. Les luthériens refusent la main d'association qui leur est tendue et continuent à battre en brèche l'édifice vermoulu de l'Union. Les Eglises des provinces nouvellement annexées à la Prusse ayant été dispensées d'entrer dans l'Union, peut-on avec justice refuser à celles des anciennes provinces le droit d'en sortir? Le gouvernement aura-t-il deux poids et deux mesures? Y aura-t-il deux constitutions ecclésiastiques différentes? Les anciennes provinces continueront-elles à ressortir de l'*Oberkirchenrath*, tandis que les nouvelles dépendront directement du ministre des cultes? Telles sont les questions que les amis et les adversaires de l'Union se posent naturellement, et que la presse discute avec une grande véhémence. Si l'on veut un grand Etat allemand fortement centralisé, il faut que l'Eglise se plie à la même nécessité : la ruine du particularisme politique devra entraîner comme conséquence celle du particularisme ecclésiastique.

On ne voit pas qu'après trois siècles de dépendance de l'Etat, l'Eglise allemande soit capable de sortir de sa condition de vassale et de reconquérir l'indépendance, source de toute grandeur et de toute force. Trop longtemps elle a été le jouet de misérables passions politiques; trop longtemps les partis religieux se sont servis du pouvoir civil pour faire triompher leurs vues personnelles. On est d'ailleurs étonné de voir que l'on comprenne encore si peu, dans ce pays classique de l'individualisme, que le moyen le plus sûr pour combattre les adversaires de l'Evangile, c'est de leur opposer le témoignage de puissantes individualités religieuses, grandies et fortifiées dans la salubre atmosphère de la liberté. L'Allemagne évangélique, depuis 1848, a senti le besoin de descendre des hauteurs de l'abstraction, où trop souvent elle s'est égarée, pour ne pas laisser à l'incrédulité le monopole des questions sociales. Eh bien, on peut le prédire avec certitude, l'activité qu'elle déploiera pour l'éducation et l'évangélisation des masses ne sera véritablement efficace que lorsque, renonçant aux faveurs du pouvoir, elle appellera à son aide la liberté. Il est inutile que les œuvres de charité ou de moralisation portent une livrée royale ou ducale.

L'indépendance de l'Eglise en Allemagne a pour condition préliminaire sa décentralisation. Constituer fortement la paroisse, voilà le besoin le plus urgent, et pour cela il faut briser résolûment avec les traditions du cléricalisme qui a encore de si fortes ra-

cines de l'autre côté du Rhin. On semble ignorer que ce n'est pas le pasteur qui constitue la paroisse; il n'en est que le mandataire, le serviteur, et voilà pourquoi c'est à elle qu'il appartient de le choisir et non pas à un pouvoir étranger. Il faut en Allemagne une puissante diffusion de l'esprit laïque. Mais qu'est-ce qu'un laïque, à quelles conditions est-on membre de l'Eglise et peut-on participer à l'administration de ses intérêts? Ici nous devons repousser encore une fois cette théorie qui ne tend à rien moins qu'à confondre la paroisse et la commune civile, l'Eglise et l'Etat. Ces deux institutions peuvent se prêter une assistance mutuelle dans la sphère morale, mais elles ne se couvrent pas l'une l'autre; leurs moyens d'action se distinguent non moins que le but qu'elles poursuivent. C'est la grande erreur de l'école de Hegel, renouvelée avec talent par Rothe, que l'Eglise ne serait en quelque sorte que le côté intérieur de l'Etat. Cette théorie, qui ne demande aucune garantie religieuse aux membres de l'Eglise et identifie le chrétien et le citoyen, aboutit tout simplement à l'apothéose du territorialisme et à la ruine de la liberté. Il ne suffit même pas, pour participer aux affaires de l'Eglise, de prendre part à ses charges; il faut, à côté du concours pécuniaire, le concours moral, le sentiment de la responsabilité que crée le titre de membre de la communauté; et pour nourrir ce sentiment et le rattacher à une forme précise, il est nécessaire d'exiger des membres de la

paroisse une déclaration personnelle, une libre adhésion à la foi de l'Eglise. Mais pour rendre possible une pareille déclaration, il faut que cette foi soit exprimée d'une manière claire, simple, populaire. Cette profession, cela est évident, ne fera pas des chrétiens parfaits; dans la pratique on restera toujours bien en deçà de l'idéal d'une véritable communauté, mais du moins le but de l'association religieuse sera clairement conçu et nettement formulé.

Que les paroisses ainsi fortement constituées sur une base religieuse se réunissent en groupes, et qu'après avoir fait très-large la part de la liberté et de la diversité individuelles, on songe aussi à s'assurer les bienfaits de l'association : rien de plus légitime. Or, la meilleure forme de l'association religieuse sera toujours le régime synodal, à la condition que les droits des minorités soient sincèrement respectés. Quant à l'Union, il est fort indifférent qu'elle subsiste sous telle forme plutôt que sous telle autre; ce qu'il importe, c'est de faire grandir et de fortifier dans les communautés l'esprit de l'union. Dans le Wurtemberg luthérien, il y a plus de véritable esprit d'union, plus de largeur ecclésiastique que dans la plupart des provinces prussiennes, où l'Union a été introduite par décret royal; moins celle-ci sera le fruit de mesures administratives, et plus elle entrera dans les mœurs religieuses. Certes il ne convient pas de revenir en arrière sur ce qui a été fait il y a cinquante ans, mais à l'avenir il faut laisser agir la

foi en toute liberté : elle fera, à elle seule, bien mieux les affaires de l'Evangile que tous les ordres de cabinet et tous les mandements des théologiens. N'imposez pas aux paroisses égarées par des préjugés ou par l'étroitesse et le fanatisme de leurs conducteurs, des formes religieuses qui leur seraient antipathiques ; ne leur enlevez pas de force celles qu'elles croient nécessaires à leur salut. Laissez faire le temps qui se chargera, mieux que toutes les mesures administratives, de la propagation lente, mais sûre, des vrais principes de l'Evangile par l'exemple et par la persuasion.

La science théologique se ressentirait, elle aussi, de ce changement de régime. Elle se relèverait avec la liberté, comme elle s'est abaissée à la suite du discrédit qu'a jeté sur elle l'esclavage de l'Eglise, si honteusement exploitée par la réaction politique. Une brochure habilement faite (1) nous a révélé récemment, par des tableaux statistiques d'une évidence sinistre, le déclin des études théologiques en Allemagne, et dans la Prusse, en particulier pendant les vingt dernières années. Les hommes qui se sont succédé au ministère des cultes, Altenstein, Eichhorn, Raumer, Bethmann-Hollweg, Mühler, ont tous favorisé l'orthodoxie. L'influence de Stahl et de Hoffmann dans le *Oberkirchenrath*, le terrorisme ecclésiastique qu'ils exercèrent, les inspections d'Eglises

(1) Ein Stück aus der Hinterlassenschaft des Herrn von Mühler. Berl. 1872.

avec leur caractère inquisitorial, les instructions disciplinaires, les pétitions monstres réclamant la protection du prince pour les confessions de foi, la composition des commissions d'examen, la manière dont se faisaient les nominations : tout contribua à détourner de la carrière pastorale l'élite de la jeunesse allemande. L'isolement et le discrédit des facultés de théologie dans les universités devinrent toujours plus grands, le nombre et la valeur scientifique des ouvrages de théologie toujours moindres (1). Toutes les vacances, à peu d'exceptions près, furent remplies par des professeurs orthodoxes, qui, comme pasteurs, ne s'étaient distingués que dans le domaine de la littérature apologétique, dont les productions submergèrent le marché de la librairie allemande comme un déluge. Les facultés de théologie devinrent de plus en plus pauvres en professeurs distingués et en auditeurs. En 1831, sur 1,000 étudiants on comptait 347 théologiens protestants dans les universités prussiennes, ainsi plus d'un tiers ; en 1871, on n'en compte que 129, c'est-à-dire un huitième à peu près.

Il y a, dans cet arrêt de la puissance productive de la théologie, dans cette absence choquante de grandes individualités destinées à remplacer celles qui s'en vont, dans cette lassitude et ce dégoût qui semblent

(1) En 1869, on comptait encore 1,607 publications théologiques et religieuses ; en 1872 ce chiffre est descendu à 1,234. Sauf en ce qui concerne les traités d'apologétique et de polémique, toutes les branches de la théologie attestent la même décroissance.

s'être emparés de la jeune génération pour la théologie, des symptômes qui ne laissent pas que d'être alarmants. Les grands travaux de la critique historique ou de la reconstruction dogmatique, grâce au long règne d'une orthodoxie étroite et intolérante, menacent d'être délaissés; la pensée chrétienne, rivée à la lourde chaîne des confessions de foi, risque de tourner dans un cercle monotone, et de s'éteindre faute d'air et d'espace. Le peuple allemand s'apprête à consommer avec le christianisme un divorce dont la littérature, la presse, les nombreux écrits matérialistes et socialistes ne révèlent que trop visiblement les signes précurseurs (1). « Le mariage du christianisme avec l'esprit germanique est le drame le plus sublime des siècles chrétiens, » s'est écrié tout récemment un pasteur patriote (2). « Il nous semble parfois, objecte timidement la *Nouvelle Gazette évangélique*, qu'à cette union divine l'on voit se substituer le mariage civil du peuple avec la simple puissance civilisatrice. » Et elle ajoute :

(1) Le congrès des socialistes réuni à Mayence au commencement de septembre 1872, adopta la motion suivante : « On devra recommander aux membres du parti démocratique et social des travailleurs qui, par l'adoption du programme de ce parti, ont déjà rompu de fait avec toute confession religieuse, de se retirer aussi d'une manière ostensible de toute association ecclésiastique... La classe ouvrière devra être affranchie des liens dans lesquels le gouvernement réactionnaire et la bourgeoisie libérale alliés au jésuitisme la tiennent garrottée. » En 1848 déjà Karl Vogt, à l'assemblée nationale de Frankfort, s'était écrié : « Nous ne voulons pas la liberté de l'Eglise, nous voulons sa destruction. »

(2) Haupt : Vom deutschen Volksthum. Bresl. 1871. p. 31.

« Le libéralisme qui, en matière religieuse, montre dans nos chambres une arrogance, une ignorance et une grossièreté sans exemple, ne veut point accorder de subsides pour réorganiser notre Eglise; d'autre part nos autorités ecclésiastiques n'ont pas le courage et nos paroisses n'ont pas l'esprit de sacrifice nécessaire pour demander à la libéralité volontaire des chrétiens les moyens d'où dépend misérablement l'avenir de notre Eglise. Le christianisme inconscient des membres du *Protestantenverein* se change en antichristianisme conscient... Notre peuple harassé et lassé par la poursuite fiévreuse des richesses, désertant le culte de l'idéal pour la jouissance des biens de la terre, morcelé et dispersé au point de vue des intérêts spirituels; notre jeunesse empoisonnée par le pessimisme, adonnée aux voluptés, devenue presque étrangère à la religion, sans enthousiasme et sans goût pour les études théologiques; notre Eglise, au pouvoir des gouvernements et des parlements, molestée et méconnue par le libéralisme, abandonnée par l'Etat et menacée de voir tarir les sources de la vie religieuse, sans caractères marquants, sans grandes individualités : telle est l'image que présente notre vie nationale intérieure (1). »

Nous n'ajouterons rien à ce tableau. Mais nous dirons : Que tous les amis de l'Evangile en Allemagne se hâtent de réclamer l'indépendance pour l'Eglise et la

(1) Neue Evangelische Kirchenzeitung. 1873. N° 1.

liberté pour la théologie; qu'ils les demandent dans l'intérêt de la foi comme aussi dans celui de la patrie. Jamais la nécessité de conjurer les dangers qui menacent l'Allemagne de la part d'un pouvoir fortement centralisé n'a été plus impérieuse qu'à l'heure actuelle. Si l'Allemagne achevait de devenir un grand Etat purement militaire et bureaucratique, c'en serait fait de sa culture si riche et si libérale, des œuvres de science, de poésie et de foi par lesquelles elle a été si grande dans l'histoire. Elle cesserait de répandre dans le monde ces trésors intellectuels et spirituels que les autres nations lui envient. Qu'elle protége donc, il n'est pas trop tôt pour y songer, tout ce qui dans son sein tend à fortifier les individualités, à ennoblir les caractères, à conserver cette mâle et noble originalité qui constitue son génie! Qu'elle rende à l'Eglise, avec la liberté, sa dignité et son action sur les esprits! L'Eglise affranchie deviendra un foyer permanent de libéralisme dans l'Etat. Que l'Allemagne retourne l'adage du chancelier qui préside aujourd'hui à ses destinées, et qu'en parlant de son Eglise du moins, on puisse dire : le droit prime la force. Qu'aux habiles et téméraires visées de M. de Bismarck elle oppose le verdict de la conscience chrétienne!

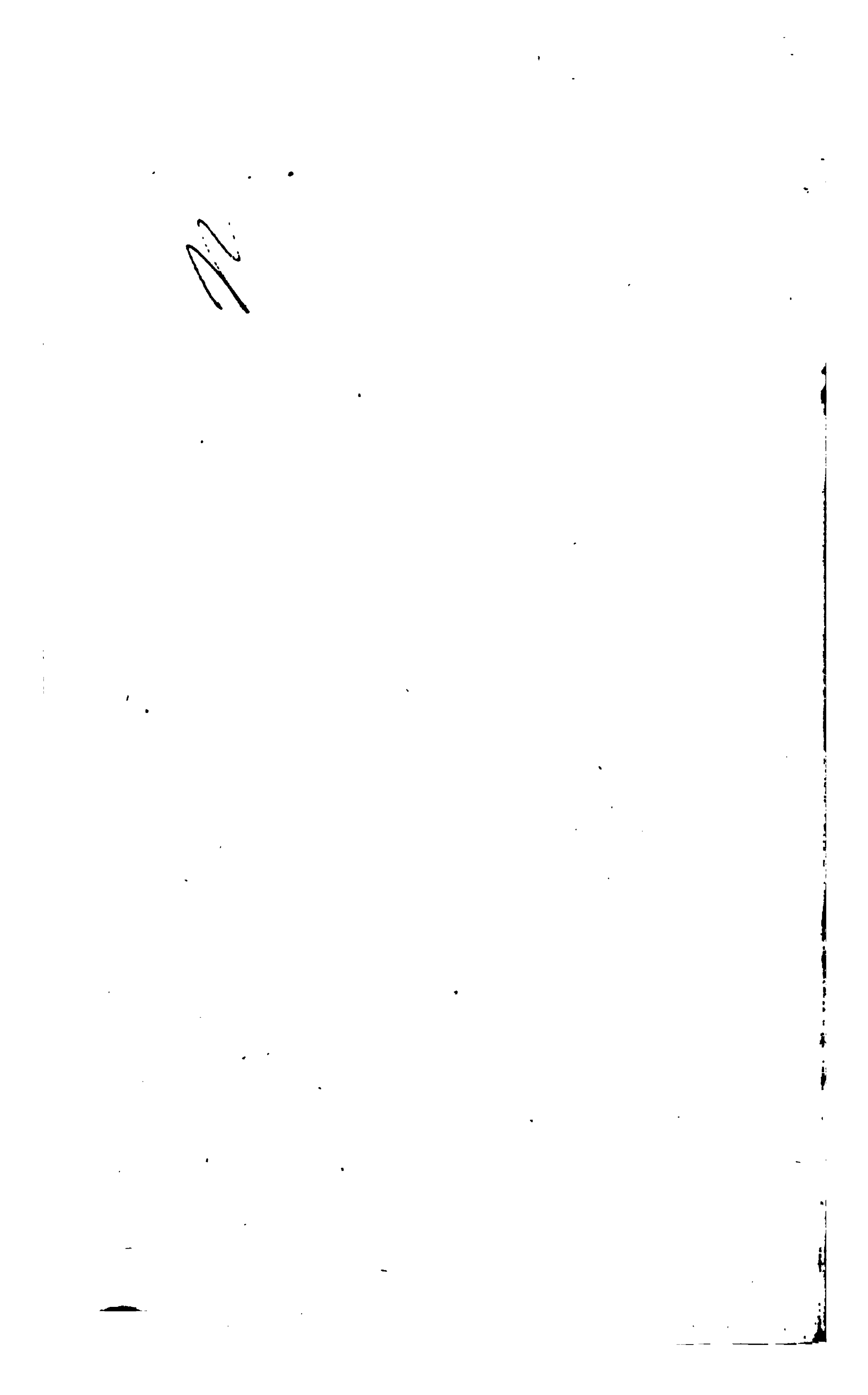
FIN DU TOME TROISIÈME ET DERNIER.

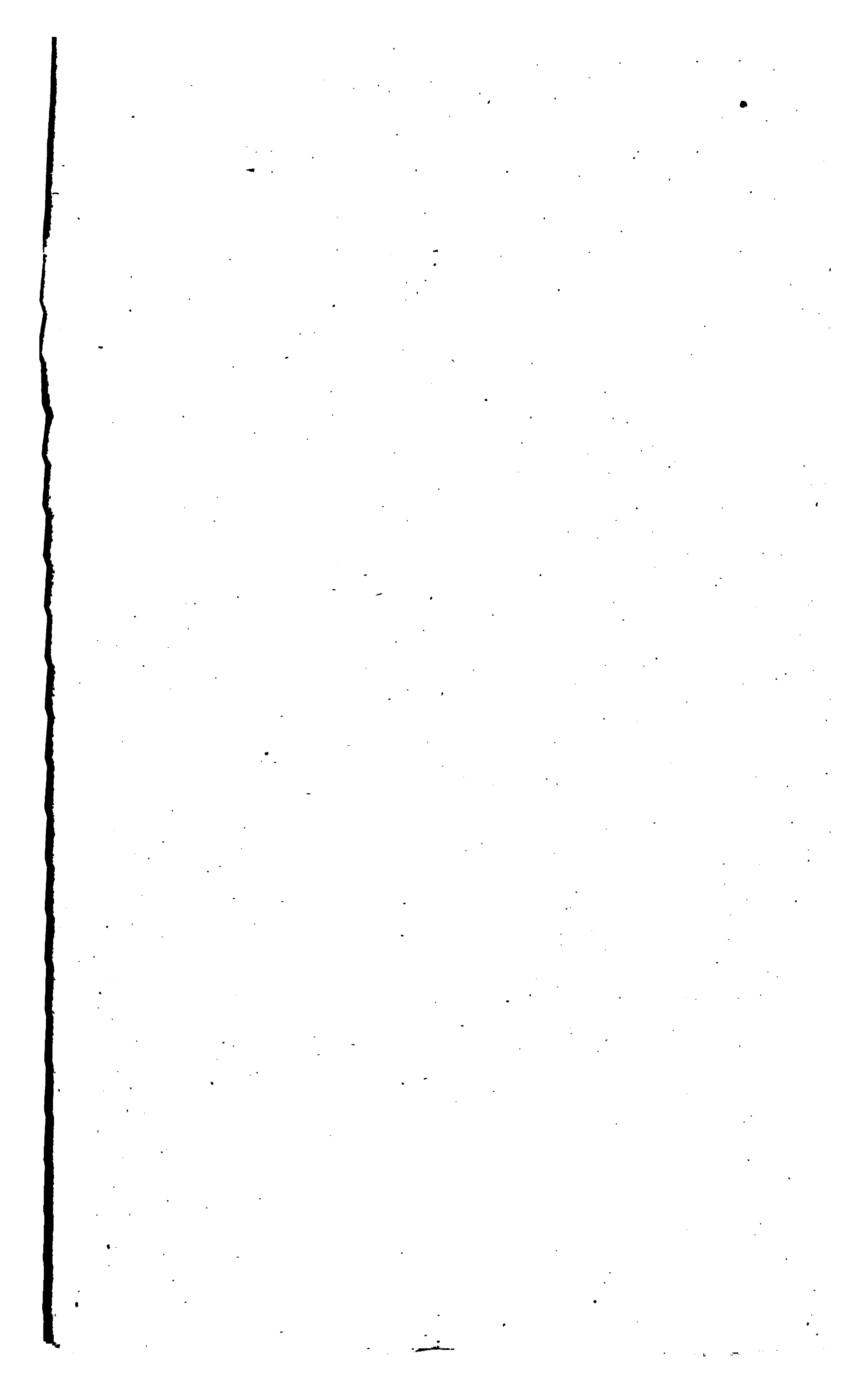
TABLE DES MATIÈRES DU TOME III

—

IIIe PÉRIODE. — DE STRAUSS A NOS JOURS. (1835-1873).

6199. — Paris. Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.





6199. — Paris. Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1873.